

ANTROPOS

O PODER DAS IDEIAS

isaiah berlin

DE LEBEN

RELÓGIO D'ÁGUA



Isaiah Berlin

O Poder das Ideias

Organização de
Henry Hardy

Tradução de
Miguel Serras Pereira

JNV457719



enhl

Antropos

BIBLIOTECA MUNICIPAL CENTRAL

Índice

<i>Prefácio do Organizador</i>	11
O Meu Itinerário Intelectual	19
O Fim da Filosofia	47
Os Filósofos das Luzes	61
Um dos mais Audaciosos Inovadores da História do Pensamento Humano	81
A História Intelectual Russa	99
O Homem Que Se Tornou Um Mito	113
Um Revolucionário sem Fanatismo	125
O Papel da <i>Intelligentsia</i>	143
A Liberdade	153
A Filosofia de Karl Marx	159
O Pai do Marxismo Russo	173
O Realismo em Política	183
As Origens de Israel	193
Servidão e Emancipação dos Judeus	217
A Liderança de Chaim Weizmann	247
A Busca do Estatuto	259
A Essência do Romantismo Europeu	265
Meinecke e o Historicismo	271
A Cultura Geral	281

Prefácio do Organizador

Há mais de cem anos, Heine, o poeta alemão, aconselhou os franceses a não subestimarem o poder das ideias: os conceitos filosóficos, criados no sossego de um gabinete de professor, poderiam destruir uma civilização.

Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 1958¹

O tema que informa o conjunto dos textos, mais breves e de carácter mais introdutório, que integram esta colectânea de Isaiah Berlin, é o mesmo que pode encontrar-se nas três colectâneas anteriores, que contêm ensaios mais longos: trata-se, nomeadamente, do papel social e político decisivo — passado, presente e futuro — das ideias e dos seus progenitores². No âmbito deste tema, encontramos representada uma rica variedade de matérias, e a pertinência do aviso lançado por Heine pode ser, portanto, ilustrada por meio de uma amostra bastante ampla. É um aviso a que Berlin se referia com frequência, e que configura uma espécie de resposta (outras existem, naturalmente) aos

¹ Numa paráfrase condensada, Berlin torna peculiarmente mais decidida a expressão do original, cuja passagem mais significativa poderá traduzir-se: «Considerai o seguinte, vós, orgulhosos homens de acção: não passais de instrumentos inconscientes dos homens de pensamento, que no seu humilde sossego com frequência traçam os vossos planos de acção mais completos.» Ver Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834), Livro III, in *Heinrich Heines sämtliche Werke*, edição organizada por Oskar Walzel, Leipzig, 1911-1920, Vol. VII, p. 294. A síntese de Berlin é extraída de *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, Londres, 1997; Nova Iorque, 1998.

² A fim de manter um grau razoável de unidade temática, excluí alguns excelentes textos breves que aqui se integrariam menos bem, reservando-os para outro contexto de publicação.

que perguntam, como regularmente vemos que se faz, que importância tem a história intelectual.

Há mais de vinte anos que alimento o propósito de uma publicação do tipo desta. A meados da década de 1970, no processo de concepção do esquema da publicação do primeiro dos quatro volumes da edição por mim organizada dos escritos de Berlin, li, na medida em que então consegui despistá-lo, tudo o que ele escrevera, o que me levou rapidamente a pensar que um dos volumes do conjunto teria de ser consagrado à recolha dos seus textos mais breves, e também mais facilmente ao alcance de um público alargado. Não que Berlin tenha alguma vez escrito para um público reservado, profissional; pelo contrário, um dos atractivos da sua obra reside decerto na sua incapacidade constitucional de escrever com a opacidade do especialista.

Uma vez elaborada uma possível tábua das matérias desse volume, e depois de a discutir e aperfeiçoar com um ou dois colegas, propu-la a Berlin, que sem hesitar recusou a ideia da sua publicação, pelo menos no imediato — porque a verdade é que, de um modo que lhe era peculiar, não a recusou a título definitivo. A sua decisão, segundo explicou, remetia para a leitura recente de colectâneas de outros autores, cujos critérios de organização lhe haviam parecido demasiado inclusivos. Estava convencido de que os livros compostos por uma recolha de resenhas breves e outros escritos jornalísticos efémeros não serviam bem a reputação dos seus autores: considerava presunçosa a ideia dos que julgam que tudo o que escrevem merece ser conservado sob a forma de um livro, que só a assinatura autoriza, e não queria incorrer na falta de publicar ele próprio qualquer coisa desse género.

Seria difícil discordar do juízo de Berlin, sobretudo tendo em conta os termos em que ele o sustentava; mas hoje penso que estava enganado, se efectivamente pensou que o juízo em causa era aplicável aos seus próprios escritos mais breves. Talvez não seja impossível a construção de uma espécie de «berliniana», reunindo textos menores, e passível de objecções como as adiantadas por Berlin. Mas a verdade é que entre os textos menores e os seus ensaios de maior fôlego, existe um grande número de escritos cuja concisão de maneira nenhuma diminui a sua capacidade de durar. Pelo contrário, proporcionam-nos com frequência perspectivas de conjunto preliminares que enquadram eficazmente as suas investigações mais amplas sobre o mesmo tema ou questões semelhantes.

os que se faz, que importân-
propósito de uma publicação
1970, no processo de concep-
eiro dos quatro volumes da
de Berlin, li, na medida em
e ele escrevera, o que me le-
volumes do conjunto teria de
mais breves, e também mais
rgado. Não que Berlin tenha
vado, profissional; pelo con-
de decerto na sua incapaci-
acidade do especialista.
das matérias desse volume,
um ou dois colegas, propu-la
da sua publicação, pelo me-
ue, de um modo que lhe era
A sua decisão, segundo ex-
lectâneas de outros autores,
parecido demasiado inclu-
compostos por uma recolha
alísticos efêmeros não ser-
considerava presunçosa a
vem merece ser conservado
ra autoriza, e não queria in-
quer coisa desse género.
n, sobretudo tendo em con-
s hoje penso que estava en-
uízo em causa era aplicável
lvez não seja impossível a
, reunindo textos menores,
as por Berlin. Mas a verda-
s ensaios de maior fôlego,
a concisão de maneira ne-
e durar. Pelo contrário,
ctivas de conjunto prelimi-
investigações mais amplas
ntes.

Em todo o caso, levei muito a sério as reservas de Berlin, e tive-as sempre presentes no espírito ao elaborar a tábua das matérias desta colectânea, que aprontei para publicação antes da sua morte, movido pela ideia de que antes de avançar com aquela, seria minha incumbência convencê-lo a aprová-la. Não foram as suas objecções, é provável que tivesse operado mais livremente a minha selecção, e a verdade é que espero ainda vir a incluir outros textos breves em futuras colectâneas.

Dissera a Berlin (nesse ano que viria a ser o último da sua vida) que estava a preparar a presente recolha, ao que ele não levantou objecções, embora infelizmente nunca tenha chegado a discutir comigo a minha escolha final. No entanto, foi deliberadamente que não acrescentei outros textos a partir do momento da sua morte — com duas excepções, que adiante justifico —, pois creio que assim este livro poderá ser considerado, ainda que em certa medida apenas, o último que terei organizado com a sua aquiescência explícita (não falo de «aprovação», que seria aqui, ao que me parece, um termo excessivo). Abstraindo das duas excepções referidas, acho improvável que Berlin tivesse desejado introduzir modificações substanciais, se é que chegasse a encarar qualquer modificação, na tábua das matérias.

A primeira excepção é «O Meu Itinerário Intelectual», uma síntese autobiográfica retrospectiva, que faz aqui as vezes de introdução. Em Fevereiro de 1996, no seu octogésimo sétimo aniversário, Berlin recebeu uma carta de Ouyang Kang, professor de Filosofia da Universidade de Wuhan na China, que o convidava a redigir uma síntese das suas ideias que seria traduzida para chinês e incluída num volume destinado a introduzir junto dos membros da comunidade filosófica e dos estudantes de Filosofia chineses, a filosofia anglo-americana contemporânea, até ao momento muito escassamente acessível na língua do país. Berlin não voltara a escrever um texto substancial desde 1988, altura em que publicara o seu credo intelectual, «Em Busca do Ideal», agradecendo a atribuição da primeira edição do Prémio Agnelli que a sua contribuição no âmbito da ética lhe valera¹. Embora a sua capacidade intelectual permanecesse intacta, e ele continuasse a redigir breves textos de circunstância, parecia evidente que pusera en-

¹ Ensaio incluído em *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Londres, 1990; Nova Iorque, 1991, e em *The Proper Study of Mankind*, op. cit.

tão de parte o seu trabalho de criação original — o que nada tinha de insólito, dobrado o cabo dos seus oitenta anos.

Mas o projecto chinês estimulava a sua imaginação; Berlin considerou a possibilidade de novos leitores uma perspectiva importante, e sentiu-se na obrigação de responder à altura. Disse ao Professor Ouyang Kang que tentaria escrever alguma coisa. Servindo-se de meia-dúzia de notas que não ocupavam mais do que uma folha de papel, ditou para uma cassette um primeiro esboço do texto. A versão gravada continha formulações menos satisfatórias por improvisadas e reclamava um trabalho de revisão editorial cuja necessidade o próprio autor reiterava, mas sem falhas intelectuais que comprometessem a leitura do texto. Depois de aprovar a minha revisão do escrito, completada por algumas precisões e acrescentos finais, disse-me, com a relutância peculiar que experimentava quando era levado a visitar a sua obra, que não queria voltar a ver aquele ensaio. O texto foi publicado pela *New York Review of Books* no ano da sua morte, e é justificadamente que hoje se vê incluído no *corpus* dos seus escritos escolhidos.

A outra excepção é «Servidão e Emancipação dos Judeus», que configura uma formulação clássica das concepções sionistas de Berlin. Embora o escrito tenha assinalado um momento importante quando foi publicado pela primeira vez (em 1951) e tenha sido frequentemente referido e analisado mais tarde, Berlin sempre se opôs à sua inclusão nas colectâneas que, em sua vida, organizei dos seus trabalhos. O que então entendera dizer revelara-se controverso — talvez mais do que ele esperara — e sentia-se relutante em expor-se a uma nova volta de debate público, republicando o ensaio e reafirmando implicitamente o seu conteúdo. No entanto, não procedeu a qualquer alteração substancial dos seus pontos de vista, e parece-me que indubitavelmente se justifica a presença dessa sua tomada de posição na sua *œuvre* canónica. Durante o período final da sua existência, pediu-me, além disso, que, caso voltasse a publicar o ensaio, reintroduzisse algumas observações sobre T. S. Eliot e o anti-semitismo que entretanto eliminara, na sequência dos protestos de Eliot, da versão publicada pela *Hebrew University Garland*, em 1952. Reconsiderando a questão, pensava que fora demasiado condescendente em relação a Eliot. É verdade que se trata de um texto mais longo do que os restantes, mas que não aparece aqui deslocado, sendo que a conveniência inadiável da sua reintegração no conjunto da obra de Berlin me parece um aspecto decisivo.

il — o que nada tinha de os.

naginação; Berlin consi-
perspectiva importante, e
. Disse ao Professor Ou-
sa. Servindo-se de meia-
e uma folha de papel, di-
texto. A versão gravada
improvisadas e reclama-
essidade o próprio autor
mprometesse a leitura
do escrito, completada
sse-me, com a relutância
lo a revisitar a sua obra,
texto foi publicado pela
rte, e é justificadamente
critos escolhidos.

ção dos Judeus», que con-
ões sionistas de Berlin.
to importante quando foi
sido frequentemente re-
opôs à sua inclusão nas
eus trabalhos. O que en-
talvez mais do que ele
a uma nova volta de de-
nando implicitamente o
qualquer alteração substan-
indubitavelmente se jus-
na sua *œuvre* canónica.
liu-me, além disso, que,
se algumas observações
etanto eliminara, na se-
icada pela *Hebrew Uni-*
uestão, pensava que fo-
Éliot. É verdade que se
es, mas que não aparece
diável da sua reintegra-
um aspecto decisivo.

Uma das regras de método que habitualmente observo estipula que os artigos de cada um dos volumes desta colectânea não se repitam noutros. Mas, na organização deste volume, permiti-me abrir uma excepção à regra. «O Fim da Filosofia» convém por excelência à presente colectânea, e merece ser lido para além do mundo da filosofia profissional, que era o principal destinatário de *Concepts and Categories*, título do conjunto em que a sua publicação teve anteriormente lugar¹.

Outra das minhas regras consiste em não modificar o texto de cada ensaio a fim de eliminar repetições ocasionais em textos que foram concebidos independentemente uns dos outros. Aqui, a sobreposição mais notável é a que se verifica nos textos de *O Fim da Filosofia* e *Os Filósofos das Luzes*; mas não me pareceu que a sua ocorrência fosse tão grave que justificasse a eliminação das passagens em causa em qualquer dos dois textos, portadores, cada um deles, da sua contribuição específica.

As referências quanto à data e publicações em que originalmente apareceram os textos aqui reunidos são as seguintes:

My Intellectual Path — O Meu Itinerário Intelectual: *New York Review of Books*, 14 de Maio de 1998 (ensaio escrito para uma colectânea organizada por Ouyang Kang e Steve Fuller, *Contemporary British and American Philosophy and Philosophers*, destinando-se a ser publicado em primeira mão em tradução chinesa por Imprensa Popular, Pequim, e mais tarde em língua inglesa).

The Purpose of Philosophy — O Fim da Filosofia: *Insight* (Nigéria) I, 1, Julho de 1962.

The Philosophers of the Enlightenment — Os Filósofos das Luzes: introdução ao livro de Berlin, *The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers*, Boston, Houghton Mifflin, 1956; Nova Iorque, New American Library, 1956; Oxford, Oxford University Press, 1979.

One of the Boldest Innovators in the History of Human Thought — Um dos Mais Audaciosos Inovadores da História do Pensamento Humano: *New York Times Magazine*, 23 de Novembro de 1969.

Russian Intellectual History — A História Intelectual Russa: Introdução a Marc Raef (org.), *Russian Intellectual History*, Nova Iorque /Chicago/

¹ *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Londres, 1978; Nova Iorque, 1979.

- /Burlingame, Harcourt, Brace and World, 1966; Hassocks, 1978; Nova Iorque, Humanities Press, 1978.
- The Man Who became a Myth — O Homem Que se Tornou Um Mito: *Listener*, 38 (1947).
- A Revolutionary without Fanaticism — Um Revolucionário sem Fanatismo: Introdução a Alexander Herzen, *From the Other Shore e The Russian People and Socialism*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1956; edição revista: Oxford, Oxford University Press, 1979; reimpressão com um pós-escrito: *New York Review of Books*, 19 de Abril de 1979 (No presente volume restitui mais algumas revisões do autor, anteriores a 1979, sobre uma cópia da versão original que só recentemente se descobriu.).
- The Role of Intelligentsia — O Papel da *Intelligentsia*: *Listener*, 79 (1968).
- Liberty — Liberdade: in Ted Honderich (org.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1995 (este texto teve um primeiro esboço quando IB se preparava para participar num filme, realizado em 1962, pela Associated Television, sobre a liberdade de expressão, primeiro de uma série de cinco programas conjuntamente intitulados *The Four Freedoms*.).
- The Philosophy of Karl Marx — A Filosofia de Karl Marx: publicado sob o título de «Marx», in J. O. Urmson (org.), *Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, Londres, Hutchinson, 1960, 2.^a ed. 1975.
- The Father of Russian Marxism — O Pai do Marxismo Russo: palestra difundida pelo Third Programme da BBC, 11 de Dezembro de 1956, por ocasião do centenário do nascimento de Plekhanov; *Listener*, 56 (1956); reimpressão sob o título «Father of Russian Socialism», *New Leader* (EUA), 4 de Fevereiro de 1957.
- Realism in Politics — O Realismo em Política: *Spectator*, 193 (1954).
- The Origins of Israel — As Origens de Israel: publicado com o título «Israel — A Survey», in *The State of Israel*, Londres, Anglo-Israel Association, 1953; reimpressão a) «The Face of Israel», *Jewish Frontier*, 21, 5, Maio de 1954, b) in *Israel: Some Aspects of the New State*, Londres, Anglo-Israel Association, 1955, c) «The Origins of Israel», in Walter Z. Laqueur (org.), *The Middle East in Transition*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958.
- Jewish Slavery and Emancipation — Servidão e Emancipação dos Judeus: *Jewish Chronicle*, 21 e 28 de Setembro, 5 e 12 de Outubro, 1951; reimpressão (com alterações que não foram aqui consideradas) in Norman

Bentwich
Books, 195
Chaim Weizm
título «Me
reimpress
tier, 21, 12
The Search of
série de qu
1959, base
gural do a
em Oxford
The Essence
ropeu: Pre
Londres, C
Oxford Un
Meinecke an
drich Mein
inglesa de
General Educ
neral Educ
mondswor
ral Educat

Em certos
blicação cor
mostram, ne
tos que hoje
à excepção
viética, país
e em 1956;
critos três o
1948. Não t
tal teria sid
data de pub

¹ Todavia, con
duzido de pass
que surgiram.

1966; Hassocks, 1978; Nova

Que se Tornou Um Mito: *Lis-*

evolucionário sem Fanatismo:

Other Shore e *The Russian*

and Nicolson, 1956; edição

1979; reimpressão com um

de Abril de 1979 (No presen-

o autor, anteriores a 1979, so-

entamente se descobriu.).

igentsia: Listener, 79 (1968).

), *The Oxford Companion to*

ss, 1995 (este texto teve um

a participar num filme, reali-

sobre a liberdade de expres-

as conjuntamente intitulados

e Karl Marx: publicado sob o

Concise Encyclopedia of Wes-

s, Hutchinson, 1960, 2.^a ed.

Marxismo Russo: palestra di-

l de Dezembro de 1956, por

khanov; *Listener*, 56 (1956);

an Socialism», *New Leader*

: *Spectator*, 193 (1954).

ublicado com o título «Israel

es, Anglo-Israel Association,

Jewish Frontier, 21, 5, Maio

New State, Londres, Anglo-

of Israel», in Walter Z. La-

Londres, Routledge and Ke-

e Emancipação dos Judeus:

12 de Outubro, 1951; reim-

ui consideradas) in Norman

Bentwich (org.), *Hebrew University Garland*, Londres, Constellation Books, 1952.

Chaim Weizmann's Leadership — A Liderança de Chaim Weizmann: sob o título «Men Who Lead» in *Jerusalem Post*, 2 de Novembro de 1954; reimpresso com o título «The Anatomy of Leadership», in *Jewish Frontier*, 21, 12, Dezembro de 1954.

The Search of Status — A Busca de Estatuto: palestra inédita (última de uma série de quatro), difundida pelo BBC's European Service, 20 de Julho de 1959, baseada de perto em parte de *Two Concepts of Liberty*, Lição Inaugural do autor, na sua qualidade de professor de Teoria Social e Política em Oxford, Oxford, Clarendon Press, 1958.

The Essence of European Romanticism — A Essência do Romantismo Europeu: Prefácio a H. G. Schenk, *The Mind of the European Romantics*, Londres, Constable, 1966; Nova Iorque, Frederick Ungar, 1967; Oxford, Oxford University Press, 1979.

Meinecke and Historicism — Meinecke e o Historicismo: Prólogo a Friedrich Meinecke, *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*, trad. inglesa de J. E. Anderson, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1972.

General Education — Cultura Geral: Prólogo a Michael Yudkin (org.), *General Education: A Symposium on the Teaching of Non-Specialists*, Harmondsworth, Allen Lane/Penguin, 1969; reimpressão sob o título «General Education», in *Oxford Review of Education*, I, 1975.

Em certos casos, importa que se tenham presentes as datas de publicação constantes desta lista, uma vez que vários de entre os textos mostram, nesta ou naquela passagem, que foram escritos em momentos que hoje pertencem ao passado: nomeadamente, todos os ensaios, à excepção do primeiro, são anteriores à desagregação da União Soviética, país de onde o autor saiu em 1920 e que visitou em 1945-46 e em 1956; do mesmo modo, os dois ensaios sobre Israel foram escritos três ou quatro anos depois da instauração do novo Estado, em 1948. Não tentei eliminar estas marcas do tempo (nos casos em que tal teria sido possível)¹. Ponderei a possibilidade de assinalar a sua data de publicação original à cabeça de cada texto, mas pu-la de lado,

¹ Todavia, como nos volumes anteriores desta série, suprimi ou adaptei um número reduzido de passagens que, embora se adequassem nos contextos de origem dos escritos em que surgiram, pareceriam aqui, se se mantivessem intactas, manifestamente deslocadas.

fundamentalmente porque de todos os ensaios emana essa relativa intemporalidade que é uma das características da maior parte da obra de Berlin, que muitos ensaios mantêm de princípio a fim, e entendi não dever menorizar esse aspecto, dando um destaque excessivo a elementos de informação que só raramente são essenciais. Acrescentei, apesar de tudo, uma nota quando me pareceu útil chamar a atenção para a data de composição do escrito.

É meu dever registar, como fiz sempre, a minha dívida de gratidão para com os especialistas que me ajudaram a identificar as fontes originais da maior parte das citações a que Berlin procede. No que se refere a este volume, as minhas dívidas maiores na matéria são para com Linda Armstrong, Andrew Fairbairn, Aileen Kelly, Hartmut Pogge von Strandmann e Helen Rappaport. Ficarei grato a quem souber indicar-me as fontes que não consegui detectar. Roger Hausheer foi uma vez mais um inestimável dispensador de conselhos e, entre os seus numerosos contributos concretos, conta-se a sugestão de uma ordem de sucessão adequada para os textos que seleccionei. Além disso, o meu reconhecimento endereça-se, como no passado, aos meus benfeitores e à paciente hospitalidade do Oxford College fundado por Berlin. Esta última dívida — profunda e crescente — é assinalada pela dedicatória, sinceramente sentida, que atrás se pode ler.

HENRY HARDY

Wolfson College, Oxford
Setembro de 1999

ios emana essa relativa in-
da maior parte da obra de
cípio a fim, e entendi não
destaque excessivo a ele-
o essenciais. Acrescentei,
eu útil chamar a atenção

minha dívida de gratidão
a identificar as fontes ori-
lin procede. No que se re-
lores na matéria são para
ileen Kelly, Hartmut Pog-
arei grato a quem souber
ectar. Roger Hausheer foi
de conselhos e, entre os
i-se a sugestão de uma or-
ue seleccionei. Além dis-
no no passado, aos meus
ford College fundado por
scente — é assinalada pe-
ás se pode ler.

HENRY HARDY

O Meu Itinerário Intelectual

I

A FILOSOFIA DE OXFORD ANTES DA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

O meu interesse pelas questões filosóficas começou nos meus tempos de estudante de Oxford, no final da década de 1920 e começos da de 1930, porque a filosofia fazia parte de um curso que, na época, era seguido por grande número dos que estudavam em Oxford. Em consequência de um interesse continuado por esse campo, foi-me atribuída, em 1932, a tarefa de ensinar Filosofia, e as minhas concepções desse tempo sofreram naturalmente a influência do tipo de discussões que os meus contemporâneos filosóficos mantinham em Oxford. Abundavam outras questões no campo da filosofia, mas acontece que os temas em que os meus colegas e eu estávamos mais interessados eram os que se ligavam ao regresso ao empirismo que começavam a dominar a filosofia britânica antes da Primeira Guerra Mundial, sob a influência de dois célebres filósofos de Cambridge, G. E. Moore e Bertrand Russell.

Verificacionismo

O primeiro tema que ocupou a nossa atenção a meados e nos finais da década de 1930 foi o da natureza do sentido — a sua relação com a verdade e a falsidade, o conhecimento e a opinião, e em particular o critério do sentido em termos de verificabilidade das proposições

em que se exprime. Éramos impelidos para esta temática pelos membros da Escola de Viena, eles próprios discípulos de Russell e em grande medida influenciados por pensadores como Carnap, Wittgenstein e Schlick. A ideia em voga era que o sentido de uma proposição consiste no modo como é verificada; e que, se não há modo possível de verificar o que é dito, estamos perante um enunciado insusceptível de verdade ou falsidade, sem carácter factual e, portanto, desprovido de sentido, ou estamos, na alternativa, perante o exemplo de um uso diferente da linguagem, como acontece nos casos em que se dá uma ordem ou se exprime um desejo, ou na literatura de ficção, bem como ainda noutras ordens de expressão que não pretendem ser empiricamente verdadeiras.

Esta escola influenciou-me na medida em que mergulhei nos problemas e nas teorias que suscitou, mas nunca fui propriamente seu seguidor. Sempre acreditei que os enunciados, que podem ser verdadeiros, ou falsos, ou plausíveis, ou duvidosos, ou interessantes, se, por um lado, se referem sem dúvida ao mundo tal como este é empiricamente concebido (e, desde então até hoje, nunca concebi o mundo de qualquer outro modo), nem por isso são, por outro lado, necessariamente susceptíveis de verificação por meio de um critério simples e dirimente, ao contrário do que afirmava a Escola de Viena e os positivistas lógicos seus adeptos. Desde o princípio, senti que as proposições gerais não eram verificáveis desse modo. Os enunciados — tanto os da linguagem comum como os das ciências naturais (que eram o ideal da Escola de Viena) — podiam ser perfeitamente providos de sentido, não sendo embora rigorosamente verificáveis. Se eu disser: «Todos os cisnes são brancos», nunca saberei se o soube de todos os cisnes existentes, ou se o número dos cisnes existentes será ou não infinito; um cisne negro refutará sem dúvida uma tal generalização, mas a sua verificação positiva, em sentido próprio, parecia-me inalcançável; no entanto, seria absurdo dizer que se trata de uma frase desprovida de sentido. O mesmo é verdade das proposições hipotéticas e, por maioria de razão, das proposições hipotéticas do terceiro tipo, sobre as quais é manifestamente paradoxal sustentar ser possível demonstrar a sua verdade ou falsidade através da observação empírica, mas que são indubitavelmente dotadas de sentido.

Ocorriam-me muitíssimos outros exemplos de enunciados do mesmo tipo, decerto dotados de sentido, na plena acepção do termo, mas

ra esta temática pelos mem-
discípulos de Russell e em
res como Carnap, Wittgens-
sentido de uma proposição
e, se não há modo possível
um enunciado insusceptível
tual e, portanto, desprovido
rante o exemplo de um uso
os casos em que se dá uma
literatura de ficção, bem co-
não pretendem ser empiri-

em que mergulhei nos pro-
ca fui propriamente seu se-
s, que podem ser verdadei-
s, ou interessantes, se, por
o tal como este é empírica-
nunca concebi o mundo de
por outro lado, necessaria-
o de um critério simples e
Escola de Viena e os posi-
cípio, senti que as proposi-
do. Os enunciados — tan-
iências naturais (que eram
perfeitamente providos de
verificáveis. Se eu disser:
erei se o soube de todos os
s existentes será ou não in-
da uma tal generalização,
o próprio, parecia-me inal-
que se trata de uma frase
e das proposições hipotéti-
s hipotéticas do terceiro ti-
oxal sustentar ser possível
vés da observação empíri-
de sentido.

los de enunciados do mes-
na aceção do termo, mas

de um sentido que escapava ao estrito critério proposto — o critério da observação empírica directa, ou do mundo dos sentidos. Portanto, embora tomasse animadamente parte nas discussões (a verdade é que a mais tarde chamada «filosofia de Oxford» nasceu nos meus aposentos, durante reuniões ao serão, frequentadas por filósofos que viam a tornar-se famosos, como A. J. Ayer, J. L. Austin e Stuart Hampshire, todos eles influenciados pelo empirismo oxoniano e, em certa medida, pelo realismo oxoniano — ou seja, pela convicção de que o mundo externo é independente dos observadores humanos), continuei a ser, apesar de tudo, um herético, ainda que amigável. Nunca abandonei as convicções que professava nessa altura e considero ainda hoje que, se a experiência empírica é tudo o que as palavras estão em condições de exprimir (ou seja, não há outra realidade), nem por isso a verificabilidade é o único critério, e nem sequer o critério mais plausível, do conhecimento, das crenças ou das hipóteses. Esta ideia acompanhou-me a vida inteira, impregnando da sua tonalidade todas as restantes coisas que poderei ter pensado.

Um outro tema para o qual solicitei a atenção dos meus jovens colegas foi o do estatuto de proposições do tipo: «Este cor-de-rosa (cambiante) assemelha-se mais a este avermelhado do que a este negro.» Generalizando, era evidente que se tratava de uma verdade que nenhuma experiência poderia jamais refutar, pelo simples motivo de as relações entre as cores visíveis serem fixas. Ao mesmo tempo, a proposição geral não podia ser enunciada *a priori* porque não procedia formalmente de qualquer definição e, portanto, não pertencia às disciplinas da lógica ou da matemática, que só admitem proposições *a priori*, consideradas então como outras tantas tautologias. Tratava-se pois da descoberta de uma verdade universal na esfera empírica. Quais eram as definições de «cor-de-rosa», de «avermelhado» e assim por diante? Não existiam. As cores só podiam ser reconhecidas olhando, e por isso as suas definições eram classificadas como ostensivas; e da definição do género, nada se seguia em termos lógicos. O que nos aproximava do velho problema das proposições sintéticas *a priori* de Kant, e discutimos o assunto, em torno deste e doutros problemas semelhantes, durante não poucos meses. Eu estava convencido de que a minha proposição era, senão rigorosamente *a priori*, pelo menos verdadeira de modo auto-evidente, e convencido de que a sua contrária seria ininteligível. Não poderei dizer se os meus

colegas voltaram alguma vez a pôr-se a questão, mas o certo é que o tema passou a fazer formalmente parte das nossas discussões da época. Correspondia a uma ideia de Russell que aparece numa sua obra intitulada *The Limits of Empiricism*.

O fenomenismo

O outro principal tema discutido pelos meus contemporâneos era o fenomenismo — ou seja, a questão de saber se a experiência humana se limitava à experiência proporcionada pelos sentidos, segundo o que ensinavam os filósofos britânicos Berkeley e Hume (e, nalguns dos seus escritos, Mill e Russell), ou se existia uma realidade independente da experiência sensível. Para alguns filósofos, como Locke e os seus seguidores, essa realidade existia, embora não nos fosse directamente acessível — uma realidade que causava as experiências sensíveis que são tudo o que podemos conhecer directamente. Outros filósofos sustentavam que o mundo externo era uma realidade material que podia ser directamente percebida, ainda que mal percebida em certos casos: tratava-se do chamado realismo, por oposição à ideia de o nosso mundo ser inteiramente criado pelas faculdades humanas — razão, imaginação e assim por diante —, posição do chamado idealismo, ideia em que nunca acreditei. Nunca acreditei em quaisquer verdades metafísicas — nem nas verdades racionalistas enunciadas por Descartes, Espinosa, Leibniz e, à sua maneira muito peculiar, por Kant, nem nas verdades do idealismo (objectivo), cujos pais são Fichte, Friedrich Schelling e Hegel, que continuam, ainda hoje, a ter os seus seguidores. Deste modo, o sentido, a verdade e a natureza do mundo externo eram os temas sobre os quais eu reflectia e sobre os quais, em certa medida, escrevia, tendo, de resto, algumas das minhas ideias a este propósito sido objecto de publicação¹.

Um dos fenómenos intelectuais que exerceu maior impacto sobre mim foi a busca universal por parte dos filósofos da certeza absoluta, de respostas que não fosse possível pôr em dúvida, de uma segurança intelectual total. Desde o princípio, pareceu-me uma busca ilusó-

¹ Cf. a colectânea do autor intitulada *Concepts and Categories*, *op. cit.*, p.[xii do original inglês], nota 1.

estão, mas o certo é que o
nossas discussões da época
aparece numa sua obra

eus contemporâneos era o
se a experiência humana
elos sentidos, segundo o
teley e Hume (e, nalguns
listia uma realidade inde-
ns filósofos, como Locke
embora não nos fosse di-
causava as experiências
ecer directamente. Outros
era uma realidade mate-
ainda que mal percebida
ismo, por oposição à ideia
das faculdades humanas
—, posição do chamado
nunca acreditei em quais-
dades racionalistas enun-
sua maneira muito pecu-
no (objectivo), cujos pais
continuam, ainda hoje, a
lo, a verdade e a natureza
quais eu reflectia e sobre
de resto, algumas das mi-
publicação¹.

ceu maior impacto sobre
sofos da certeza absoluta,
dúvida, de uma seguran-
ceu-me uma busca ilusó-

egories, *op. cit.*, p.[xii do origi-

ria. Por mais solidamente fundada, generalizada, iniludível e «auto-evidente» que uma conclusão ou dado directo possam parecer, continua a ser sempre possível concebermos que alguma coisa os possa modificar, e até a contrariá-los, ainda quando não sejamos, de momento, capazes de imaginar que tipo de coisa o poderia fazer. E mais tarde, esta suspeita de que boa parte da filosofia adoptava uma via enganadora, acabou por dominar as minhas ideias numa esfera completamente nova e diferente.

Enquanto me ocupava com o ensino e a discussão do tipo de filosofia que acima resumi nas suas grandes linhas, foi-me pedido que escrevesse uma biografia de Karl Marx. As ideias filosóficas de Marx nunca me pareceram particularmente originais ou interessantes, mas o estudo das suas concepções levou-me a investigar as dos seus predecessores e, em particular, dos *philosophes* franceses setecentistas — os primeiros adversários organizados do dogmatismo, do tradicionalismo, da religião, da superstição, da ignorância e da opressão. O resultado foi passar a admirar a grande tarefa que os pensadores da *Encyclopédie* se tinham fixado e o grande trabalho que levaram a cabo visando libertar os homens das trevas — clericais, metafísicas, políticas, e outras. E, embora com o tempo tenha vindo a recusar alguns dos fundamentos das suas crenças comuns, a minha admiração pelas Luzes, e a solidariedade que sinto em relação a elas, nunca desapareceu; para além dos seus pontos fracos de ordem empírica, as minhas críticas visaram algumas das suas consequências, tanto de ordem lógica como de ordem social: quer dizer, compreendi que o dogmatismo de Marx, bem como o dos seus seguidores, decorria em parte das certezas do Iluminismo do século XVIII.

II

HISTÓRIA DAS IDEIAS E TEORIA POLÍTICA

Durante a guerra, prestei serviço na função pública britânica. Quando voltei a Oxford para ensinar Filosofia, passei a ocupar-me de dois problemas centrais. O primeiro era o do monismo — a tese central da filosofia ocidental, de Platão aos nossos dias — e o segundo o do sentido e da aplicação da noção de liberdade. Dediquei muito tem-

po tanto a um como ao outro, e os dois problemas forjaram o meu pensamento por muitos anos futuros.

O monismo

Maravilhados pelos sucessos espetaculares das ciências naturais no seu século e nos anteriores, homens como Helvétius, D'Holbach, D'Alembert, Condillac, e propagandistas de génio como Voltaire e Rousseau, acreditaram que, uma vez descoberto o método adequado, seria possível descobrir a verdade fundamental nos domínios da vida social, política, moral e pessoal — o mesmo tipo de verdade que obtivera tão grandes triunfos na investigação do mundo externo. Os enciclopedistas criam que o método científico era a única chave que poderia fazer-nos aceder ao conhecimento; Rousseau e alguns outros acreditavam nas verdades eternas que os instrumentos da introspecção viriam a descobrir. Mas, quaisquer que fossem as suas divergências, pertenciam uns e outros a uma geração convencida de ter encontrado a via que levava à solução de todos os problemas que, desde os seus começos, haviam afligido a humanidade.

Subjacente a esta ideia, havia uma tese mais vasta: fundamentalmente, todas as verdadeiras questões têm de admitir uma, e só uma, resposta verdadeira, sendo todas as outras falsas; tal é o critério e a condição das questões autênticas. Não pode deixar de existir uma via que conduza quem pense com clareza a descobrir as respostas certas às questões em causa — tanto nos mundos da moral, da política e da sociedade, como no das ciências naturais, quer o método seja ou não o mesmo; e, uma vez conjugadas todas as respostas certas às questões morais, sociais e políticas mais profundas que ocupam (ou deveriam ocupar) a humanidade, o resultado constituirá a solução final de todos os problemas da existência. Naturalmente, pode acontecer que nunca descubramos as respostas em causa; é possível que os seres humanos se deixem confundir excessivamente pelas suas emoções, ou sejam demasiado estúpidos, ou demasiado infelizes, para lograrem alcançá-las; ou pode ainda acontecer que as respostas sejam demasiado difíceis, os meios inadequados, a descoberta das técnicas demasiado complicada; mas, seja como for, se as questões o forem efectivamente, as respostas terão de existir. Se não conseguirmos

conhecê-las
estes o não
Adão, os a
conhece-as
podem de

Se as res
cobertas, e
dade —, os
frerão a m
concebível
plano dos p
to, é impos
de da desco
da humani

Este cre
Luzes, ain
pudessem
dade era m
deus e os
sentenças
cos; outros
deriam rev
que só a al
do campor
minadas p
convergiar
Francesa (C
sem o aces
do os prin
do process
do já desc
que fazer
ção polític

¹ Fourier, um
ganizada cie
queiros e cie
listas france
esteira surg

lemas forjaram o meu

s das ciências naturais
Helvétius, D'Holbach,
génio como Voltaire e
to o método adequado,
l nos domínios da vida
po de verdade que ob-
mundo externo. Os en-
a única chave que po-
sseu e alguns outros
umentos da introspec-
sem as suas divergên-
convencida de ter en-
problemas que, desde
le.

is vasta: fundamental-
dmitir uma, e só uma,
as; tal é o critério e a
ixar de existir uma via
orir as respostas certas
moral, da política e da
o método seja ou não
estas certas às questões
ocupam (ou deveriam
a solução final de to-
s, pode acontecer que
ssível que os seres hu-
elas suas emoções, ou
felizes, para lograrem
espostas sejam dema-
berta das técnicas de-
questões o forem efec-
e não conseguirmos

conhecê-las, talvez o consigam os nossos descendentes; e se também estes o não conseguirem, conheceu-as Adão no Paraíso, ou, senão Adão, os anjos; e se os próprios anjos não conhecerem as respostas, conhece-as decerto Deus — uma vez que, em suma, as respostas não podem deixar de existir.

Se as respostas às questões sociais, morais e políticas forem descobertas, então, conhecendo-as pelo que são — quer dizer, como verdade —, os homens não poderão deixar de as seguir, porque não sofrerão a mais pequena tentação de agir de outro modo. É, portanto, concebível uma vida perfeita. Talvez não seja alcançável, mas, no plano dos princípios, deveremos poder formar o seu conceito: de facto, é impossível não crermos, ao nível dos princípios, na possibilidade da descoberta das únicas respostas verdadeiras às grandes questões da humanidade.

Este credo não foi decerto exclusivamente o dos *philosophes* das Luzes, ainda que os métodos recomendados por outros pensadores pudessem ser diferentes. Platão acreditava que a via que leva à verdade era matemática; Aristóteles que era, talvez, a da biologia; os judeus e os cristãos procuraram as respostas nos livros sagrados, nas sentenças de mestres divinamente inspirados e nas visões dos místicos; outros pensavam que o laboratório e os métodos matemáticos poderiam revelar o ser das coisas, e outros ainda, como Rousseau, criam que só a alma humana inocente, a criança incorrupta e a simplicidade do camponês, mas não os habitantes pervertidos de sociedades contaminadas pela civilização, poderiam alcançar a verdade. Mas todos convergiam, como de resto os seus sucessores após a Revolução Francesa (embora seja lícito supormos que os segundos considerassem o acesso à verdade uma tarefa mais difícil do que haviam pensado os primeiros, mais ingénuos e optimistas)¹, em pensar que as leis do processo histórico poderiam ser descobertas (ou antes, tinham sido já descobertas), e que as respostas às questões sobre como viver e que fazer — as questões relativas à moral, à vida social, à organização política, às relações pessoais — eram, na sua totalidade, redutí-

¹ Fourier, um dos primeiros socialistas, e Saint-Simon acreditavam numa sociedade organizada cientificamente. Segundo Saint-Simon, aquela deveria ser governada por banqueiros e cientistas, e inspirada por artistas e poetas. Os seus sucessores foram os socialistas franceses, como Cabet, Pecqueur, Louis Blanc e o terrorista Blanqui, em cuja esteira surgiram depois Marx e Engels, e os seus seguidores.

veis a um sistema, à luz das verdades descobertas através dos métodos adequados, quaisquer que estes fossem.

Estamos perante uma *philosophia perennis* — perante qualquer coisa em que os homens e os pensadores acreditaram, desde os pré-socráticos a todos os reformadores e revolucionários da nossa época. Perante a crença central em que o pensamento humano se apoiou durante dois milénios. Se, com efeito, não existirem respostas verdadeiras para as questões verdadeiras, como acederemos alguma vez ao conhecimento, seja em que domínio for? Época após época, tal foi o núcleo do pensamento racional, e na realidade também espiritual, da Europa. Pouco importa que os homens possam ser de uma diversidade extrema, pouco importa a diversidade das culturas, bem como das concepções morais e políticas; pouco importa a imensa variedade das doutrinas, das religiões, das morais, das ideias — porque, apesar de tudo isso, deve existir algures uma resposta verdadeira para as questões mais profundas que preocupam a humanidade.

Não sei porque foi que considerei sempre com cepticismo esta crença quase universal, mas foi sempre assim. Talvez seja uma questão de temperamento, mas é um facto.

Giambattista Vico

O choque inicial veio-me da descoberta da obra do pensador setecentista italiano Giambattista Vico. Em meu entender, Vico foi o primeiro filósofo que concebeu a ideia da multiplicidade das culturas. Queria compreender a natureza do conhecimento histórico, da própria história: podíamos confiar perfeitamente nas ciências naturais no que se referia ao mundo externo, mas tudo o que elas nos podem fornecer é uma descrição do comportamento dos rochedos, ou das mesas, ou das estrelas, ou das moléculas. Quando reflectimos sobre o passado, vamos para além do comportamento; desejamos compreender como viviam os seres humanos, e isso significa compreender os seus movimentos, os seus medos, esperanças, ambições, amores e ódios — a quem endereçavam as suas preces, como se exprimiam a si próprios na poesia, na arte e na religião. E se somos capazes de o fazer, é porque somos nós próprios seres humanos e compreendemos em termos semelhantes a nossa própria vida interior. Sabemos como se compor-

bertas através dos méto-

nis — perante qualquer
reditaram, desde os pré-
cionários da nossa época.
to humano se apoiou du-
irem respostas verdadei-
remos alguma vez ao co-
ca após época, tal foi o
de também espiritual, da
m ser de uma diversida-
culturas, bem como das
a imensa variedade das
ias — porque, apesar de
verdadeira para as ques-
tidade.

re com cepticismo esta
n. Talvez seja uma ques-

a obra do pensador sete-
entender, Vico foi o pri-
tiplicidade das culturas.
ento histórico, da própria
ciências naturais no que
elas nos podem fornecer
nedos, ou das mesas, ou
ctimos sobre o passado,
mos compreender como
npreender os seus movi-
es, amores e ódios — a
expressiam a si próprios
apazes de o fazer, é por-
npreendemos em termos
bemos como se compor-

ta um rochedo, ou uma mesa, porque observamos o seu comporta-
mento, fazemos conjecturas sobre ele e o verificamos; mas não sabe-
mos porque é que o rochedo deseja ser como é — ou antes, pensamos
que não tem, com efeito, a capacidade de desejar, nem, mais geral-
mente falando, forma alguma de consciência. Quanto a nós próprios,
sabemos, em contrapartida, porque somos o que somos, sabemos o
que buscamos e o que nos frustra, o que exprime os nossos senti-
mentos e crenças mais íntimos; sabemos de nós próprios mais do que
alguma vez saberemos dos rochedos ou das torrentes.

O verdadeiro conhecimento consiste em saber porque são as coisas
como são, e já não simplesmente o que são, e quanto mais avançamos
por este caminho, mais nos damos conta de que as questões postas pe-
los gregos da idade homérica são diferentes das postas pelos roma-
nos, de que as questões postas pelos romanos diferem das que se pu-
nham na Idade Média cristã, ou no âmbito da cultura científica do
século xvii, ou, um século mais tarde, no tempo de Vico. As questões
diferem, as respostas diferem, as aspirações diferem; o uso da lin-
guagem e dos símbolos são diferentes — e as respostas a uma série
de perguntas não respondem às questões postas por outras culturas,
antes se mostram, em relação aos seus fins, largamente irrelevantes.
Naturalmente, Vico era um católico romano devoto, e cria que só a
Igreja Católica estava em condições de fornecer as respostas. Em to-
do o caso, tal não o impedia de formular a ideia original que afirma
que as culturas são diferentes umas das outras, que aquilo que conta
aos olhos de um grego do século v é muito diferente do que conta pa-
ra um pele-vermelha, ou para um chinês, ou para um cientista do sé-
culo xviii no seu laboratório; e o resultado é que os horizontes são di-
ferentes de caso para caso, e não existem respostas universais para
todas as questões. Existe, sem dúvida, uma natureza humana comum:
de outro modo, os homens de uma determinada época não seriam ca-
pazes de compreender a literatura ou a arte, de uma outra época, nem
sobretudo as suas leis, matéria em que, como jurista, Vico era parti-
cularmente entendido. Mas isso não impede que exista uma ampla va-
riedade de experiências culturais, do que resulta que, no interior de
uma determinada cultura, certo tipo de actividade seja importante em
vista de uma outra actividade diferente, não alimentando, contudo, as
mesmas ligações estreitas com a actividade paralela no interior de
uma cultura diferente.

J. G. Herder

Li depois um pensador muito mais importante, ou seja, o filósofo e poeta alemão Johann Gottfried Herder. Herder não foi o primeiro (título que cabe a Georg Hamann, seu mestre) a rejeitar a doutrina dos seus contemporâneos franceses, segundo a qual existem verdades universais, atemporais, indiscutíveis, que valem para todos os homens, em todos os lugares e todos os tempos, pelo que, sendo a verdade una e universal, as diferenças se devem apenas ao erro e à ilusão: «*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*»¹. Herder pensa que as culturas diferentes dão respostas diferentes às suas questões centrais. As coisas humanas, a vida do espírito, são aos seus olhos mais importantes do que o mundo externo; e Herder está convencido de que aquilo que é verdade para um português, não o será necessariamente para um persa. Montesquieu dissera já qualquer coisa no mesmo sentido, mas Montesquieu, persuadido de que os homens são moldados pelo meio circundante, por aquilo a que chama o «clima», é ainda, em última análise, um universalista: ou seja, crê que as verdades centrais são eternas, embora as respostas às questões locais e efêmeras possam ser diferentes. Herder afirmou que cada cultura possui o seu «centro de gravidade» próprio²; que cada cultura tem os seus próprios pontos de referência; que, se não há motivo para que as culturas se combatam (e a tolerância universal deve tornar-se possível), a sua unificação é destrutiva. Nada é pior do que o imperialismo. Roma, que para produzir uma cultura única e homogênea, a cultura romana, devastou as civilizações nascidas na Ásia Menor, cometeu um crime ao fazê-lo. O mundo era um grande jardim onde cresciam plantas e flores diferentes, cada uma delas à sua maneira, cada uma delas com as suas exigências e direitos próprios, com os seus próprios passado e futuro. Por conseguinte, seja o que for que os homens possam ter em comum — e, de novo, existe de certo, até certo ponto, uma medida comum —, não existem respostas universalmente verdadeiras, igualmente válidas para duas culturas diferentes.

¹ «Aquilo em que, por toda a parte e sempre, todos crêem» (Vicente de Lérins, *Communitorium*, 2, 3).

² Herder's *sämtliche Werke*, edição organizada por Bernhard Suphan, Berlim, 1877-1913, Vol. V, p. 509.

Herder é o pai em termos políticos da ideia de que a necessidade de providenciar a vontade de um grupo, uma provisão fundamental, tão importante quanto se ser livre; e que a verdade, em que com os mover-nos li são afectivos, para se de uma vida humana embora muitas vezes cido da existência tamento, mas pen pectos completam que podemos observar a cultura inteligível a confundem: a humanidade respostas às suas essência central q

Esta ideia foi ram qualquer coisa objectivas escritas em prática, mas descobertos, mas lo em que, de un opondo-se à ten A unicidade é fur mão, ou seja, num to de escrever, po alemão. O artista poesia, das dança turas. Um pensad

tante, ou seja, o filósofo Herder não foi o primeiro (tre) a rejeitar a doutrina a qual existem verdades alem para todos os ho- s, pelo que, sendo a ver- n apenas ao erro e à ilu- omnibus creditum est»¹.) respostas diferentes às vida do espírito, são aos o externo; e Herder está um português, não o se- uieu dissera já qualquer persuadido de que os ho- or aquilo a que chama o iversalista: ou seja, crê as respostas às questões erder afirmou que cada próprio²; que cada cultu- t; que, se não há motivo derância universal deve tiva. Nada é pior do que ia cultura única e homo- zações nascidas na Ásia indo era um grande jar- s, cada uma delas à sua icias e direitos próprios, conseguinte, seja o que - e, de novo, existe de- -, não existem respostas idas para duas culturas

¹» (Vicente de Lérins, *Commo-*
mhard Suphan, Berlim, 1877-

Herder é o pai do nacionalismo cultural. Não era um nacionalista em termos políticos (essa espécie de nacionalismo não se desenvolve- ra ainda ao tempo), mas acreditava na independência das culturas e na necessidade de preservar cada cultura na sua unicidade. Acreditava que a vontade de pertença a uma cultura — qualquer coisa que une um grupo, uma província ou uma nação — era uma necessidade humana fundamental, tão profunda como a vontade de comer, de beber ou de se ser livre; e que semelhante necessidade de pertença a uma comuni- dade, em que compreendemos o que os outros dizem, em que pode- mos mover-nos livremente, em que os laços que nos ligam aos outros são afectivos, para além de económicos, sociais e políticos, seria a ba- se de uma vida humana plena e madura. Herder não é um relativista, embora muitas vezes o tenham descrito como se o fosse: está conven- cido da existência fundamental de regras e fins humanos do compor- tamento, mas pensa que, em culturas diferentes, aqueles assumem as- pectos completamente diferentes e que, por conseguinte, se é verdade que podemos observar analogias e semelhanças, que tornam uma cul- tura inteligível aos olhos de uma outra, as culturas nem por isso se confundem: a humanidade não é una, mas múltipla, e são muitas as respostas às suas questões, embora não seja impossível que exista uma essência central que lhes seja comum, sendo também una e idêntica.

O Romantismo e a sua descendência

Esta ideia foi mais tarde desenvolvida pelos românticos, que disse- ram qualquer coisa de novo e perturbante: os ideais não são verdades objectivas escritas no céu, que os homens devem perceber, copiar e pôr em prática, mas são criados pelos próprios homens. Os valores não são descobertos, mas feitos; não são dados, mas engendrados — eis aqui- lo em que, de uma maneira ou de outra, os românticos acreditavam, opondo-se à tendência objectivista e universalizante dos franceses. A unicidade é fundamental. Um poeta alemão escreve poesia em ale- mão, ou seja, numa língua que, em certa medida, ele próprio cria no ac- to de escrever, porque não é, com efeito, apenas alguém que escreve em alemão. O artista alemão é o autor das obras de pintura, das obras de poesia, das danças alemãs — e o mesmo vale para todas as outras cul- turas. Um pensador russo como Alexander Herzen perguntou, um dia:

«Onde está a canção antes de ser cantada?» Onde, de facto? A resposta é: «Em parte nenhuma»: aquele que canta cria a canção cantando-a, compondo-a. Assim, também, a vida é criada por aqueles que a vivem, passo a passo. Trata-se aqui de uma interpretação estética da moral e da vida, e não da aplicação de modelos eternos. A criação é tudo.

Desta base irromperam diferentes movimentos de todo o género: anarquismo, romantismo, nacionalismo, fascismo, culto do herói. Faço os meus próprios valores, talvez sem consciência de o fazer: mas, depois, quem é «eu»? Para os românticos byronianos, o «eu» é na realidade um indivíduo: o marginal, o aventureiro, o fora-da-lei, aquele que desafia a sociedade e os valores correntes, seguindo os que lhe são próprios — que pode ser que o levem à ruína. Mas a ruína é preferível ao conformismo, à submissão à mediocridade. Para outros pensadores, o «eu» torna-se antes qualquer coisa bastante mais metafísica: é um colectivo — uma nação, uma igreja, um partido, uma classe, um edifício do qual sou apenas uma pedra, um organismo do qual sou apenas um minúsculo fragmento vivo. O criador é este *isso*; quanto a mim, só conto na medida em que pertenço ao movimento, à raça, à nação, à classe, à igreja. No interior da superpessoa em que a minha organicamente se integra, deixo de ser, em rigor, um indivíduo. Assim, o nacionalismo alemão: não faço isto porque seja bom ou justo, ou porque me agrade fazê-lo; faço-o porque sou um alemão e é assim que os alemães vivem. A mesma origem tem o moderno existencialismo, segundo o qual faço o que faço porque me comprometo com essa forma de existência. Nada me coage ou me impele: não o faço porque esteja em jogo uma ordem objectiva a que obedeco, nem devido a regras universais que devo observar; faço-o porque, fazendo-o, crio a minha vida: sendo aquilo que sou, dou-lhe direcção e sou responsável por ela. A negação de quaisquer valores universais, esta insistência em que cada um é acima de tudo um elemento participante de um super-eu, ao qual é fiel, configura um momento perigoso na história europeia, tendo conduzido, na época contemporânea, a muitas coisas destrutivas e terríveis. A origem de todo este conjunto está nas elaborações e teorias políticas dos primeiros românticos alemães e dos seus discípulos em França e noutros lugares¹.

¹ Os românticos consideravam a sua noção de centros de actividade histórica auto-motores, avançando devido apenas à sua força própria, como sendo, em última análise, subjectiva. Eram entidades arbitrarias — quer fossem figuras byronianas e um tanto sa-

Onde, de facto? A resposta cria a canção cantando-a, a por aqueles que a vivem, a criação estética da moral e da vida. A criação é tudo.

Elementos de todo o género: heroísmo, culto do herói. Faço a consciência de o fazer: mas, de Byronianos, o «eu» é na realidade, o fora-da-lei, aquele que desafiando os que lhe são próximos. Mas a ruína é preferível ao sucesso. Para outros pensadores, o sucesso é mais metafísica: é um conceito, uma classe, um edifício no qual sou apenas um indivíduo; quanto a mim, só consigo, à raça, à nação, à classe, a minha organicamente se encaixa. Assim, o nacionalismo é justo, ou porque me agrade a ideia, ou porque os alemães vivem. O heroísmo, segundo o qual faço a forma de existência. Na realidade, esteja em jogo uma ordem universal que devo à minha vida: sendo aquilo que eu quero. A negação de quaisquer limites é acima de tudo um ideal é fiel, configura um modelo conduzido, na época condizíveis. A origem de todos os problemas políticos dos primeiros franceses e noutros lugares¹.

os de actividade histórica auto-organizada, como sendo, em última análise, figuras byronianas e um tanto sa-

Quanto a mim, nem por um instante aceitei jamais a ideia deste super-eu, embora reconheça a sua importância no pensamento e na acção contemporâneos. Palavras de ordem do tipo «Não eu, mas o Partido», «Não eu, mas a Igreja», «Com razão ou sem ela, é o meu país» infligiram no credo central do pensamento contemporâneo, nos termos em que acima o delineei (quer dizer, a ideia de que a verdade é universal, eterna, válida para todos os homens e para todos os tempos), uma ferida até hoje insanável. A humanidade não é um objecto, mas um sujeito, um espírito perpetuamente em movimento, que se cria a si próprio e é movido pela sua própria força, uma peça composta pela própria de muitos actos e que, segundo Marx, desembocará numa forma de certo modo perfeita — tudo isto, é a revolução romântica que vai buscar a sua origem. Recuso *in toto* esta gigantesca interpretação metafísica da vida humana, e continuo a ser um empirista, convencido de que sei tão-só aquilo que estou em condições de experimentar, muito longe da crença em entidades meta-individuais — mas admito haver nela qualquer coisa que me influenciou, num sentido que procurarei esclarecer adiante.

O pluralismo

Cheguei à conclusão de que existe uma pluralidade de ideais, do mesmo modo que existem uma pluralidade de culturas e uma pluralidade de temperamentos. Não sou um relativista; não digo: «Eu prefiro o café com leite, e tu, sem leite; eu sou a favor da delicadeza, e tu,

tânicas, em guerra com a sociedade, quer heróis que forjavam à sua volta ora grupos de seguidores (salteadores, como na peça de teatro de Schiller), ora nações inteiras (Licurgo, Moisés — construtores de nações grandemente admirados por Maquiavel — que têm, decerto, os seus paralelos modernos) —, criando segundo critérios livremente inventados. A esta concepção opuseram-se firmemente pensadores como Hegel e Marx, que pensavam, cada um à sua maneira, que o progresso deve observar as leis de bronze do processo histórico — quer o desenvolvimento deste seja definido em termos materiais, como no caso de Marx, quer em termos espirituais, como no caso de Hegel. Só assim poderá ser levada a cabo a emancipação das capacidades humanas, prevalecendo sobre os impulsos irracionais, e ser construído um reino de completa justiça, liberdade, virtude, felicidade e auto-realização harmoniosa. Esta ideia de um progresso inexorável é um legado da tradição judaico-cristã, que põe, no entanto, de parte as noções de uma vontade divina insondável e de um Juízo Final da humanidade — operando a separação entre as ovelhas meritórias e os bodes indignos — que terá lugar depois da morte.

dos campos de concentração» — cada um de nós tem os seus valores, e estes não podem ser superados nem integrados. Creio que é falso. Mas penso que existe uma pluralidade de valores que os homens podem e devem visar, e que esses valores são diferentes. Não se trata de uma pluralidade ilimitada: o número dos valores humanos, dos valores que posso visar mantendo o meu rosto humano, o meu carácter humano, é finito — são, digamos, 74, ou talvez 122, ou 26, mas, seja como for, em número finito. O que faz a sua diferença: se um homem visar um desses valores, eu, que não o faço, posso todavia entender porque é que ele o visa, ou o que significaria para mim, na sua situação, ser impelido a visá-lo. Resulta daqui que o entendimento entre os homens seja possível.

Penso que os valores em causa são objectivos — pelo que deve entender-se que a sua natureza e o facto de serem visados fazem parte do que faz a realidade de um ser humano; e que isso é um dado objectivo. Que os homens são homens e as mulheres são mulheres, e não cães ou gatos, mesas ou cadeiras, é um facto objectivo; e faz parte deste facto objectivo que os valores que os homens podem visar permanecendo humanos são certos e determinados valores, e só esses. Se eu sou um ser humano — homem ou mulher, pouco importa —, provido de imaginação suficiente (porque a imaginação é necessária, sem dúvida), posso entrar num sistema de valores que não é o meu, mas que é, apesar disso, qualquer coisa que posso conceber que outros homens visem, continuando a ser humanos, continuando a ser criaturas com as quais posso comunicar, com as quais compartilho alguns valores, uma vez que todos os homens devem compartilhar alguns valores, a menos que deixem de ser humanos — ao mesmo tempo que devem ter também alguns valores diferentes, a menos que deixem de ser diferentes uns dos outros, como de facto são.

É por isso que o pluralismo não é o relativismo: os valores múltiplos são objectivos, são parte da existência da humanidade, e não criações arbitrárias das fantasias subjectivas dos homens. E todavia, como é evidente, se visto um conjunto de valores, é possível que deteste um outro e o considere um atentado contra a única forma de existência que sou capaz de viver ou de tolerar, para mim próprio e para os outros — o que pode levar-me a atacá-lo e, até mesmo — em casos extremos —, a entrar em guerra contra ele. Mas continuo a reconhecê-lo como uma atitude humana. Considero os valores nazis

nós tem os seus valores, rados. Creio que é falso. lores que os homens po- iferentes. Não se trata de ores humanos, dos valo- humano, o meu carácter vez 122, ou 26, mas, se- sua diferença: se um ho- faço, posso todavia en- ificaria para mim, na sua i que o entendimento en-

ctivos — pelo que deve- rem visados fazem par- e que isso é um dado ob- ulheres são mulheres, e icto objectivo; e faz par- os homens podem visar ados valores, e só esses. ilher, pouco importa —, maginação é necessária, alores que não é o meu, posso conceber que ou- inos, continuando a ser as quais compartilho al- devem compartilhar al- ianos — ao mesmo tem- liferentes, a menos que o de facto são.

ismo: os valores múlti- da humanidade, e não dos homens. E todavia, ores, é possível que de- ontra a única forma de rar, para mim próprio e i-lo e, até mesmo — em ra ele. Mas continuo a isidero os valores nazis

detestáveis, mas consigo compreender como — dados um grau sufi- ciente de desinformação, um acervo suficiente de crenças falsas rela- tivamente à realidade — haja quem possa pensar que constituem a única salvação. Evidentemente, é necessário combatê-los, e, se for ca- so disso, por meio da guerra; mas não concordo com os que conside- ram os nazis doentes ou loucos literalmente falando, e penso antes que são pessoas que se enganam perversamente quanto aos factos e os distorcem, quando acreditam, por exemplo, que certos seres hu- manos são sub-humanos, ou que a raça é o factor decisivo, ou que só as raças nórdicas são verdadeiramente criadoras, e assim por diante. Sou capaz de ver de que modo, por meio de uma dose suficiente de instrução falsa, de uma dose suficiente de ilusão e de erro, os homens podem, embora continuando a ser homens, acreditar em coisas seme- lhantes e cometer os crimes mais inqualificáveis.

Se o pluralismo é uma concepção válida, e se é possível o respeito mútuo entre sistemas de valores não necessariamente hostis, então seguem-se como consequência lógica a afirmação da tolerância e uma atitude liberal, ao contrário do que acontece no caso do monismo (só um conjunto de valores é verdadeiro, todos os outros são falsos) e também no caso do relativismo (os meus valores são os meus, os teus são os teus, e, quando entramos em confronto, nenhum de nós des- graçadamente tem maneira de sustentar que tem razão). O meu plu- ralismo político resulta da minha leitura de Vico e de Herder e da re- flexão sobre as raízes de um romantismo que, sob a sua versão violenta, patológica, foi mais longe do que humanamente é tolerável.

O mesmo se passa com o nacionalismo: o sentimento de pertença a uma nação parece-me bastante natural e não em si mesmo conde- nável, ou sequer criticável. Mas sob a sua forma exacerbada — a mi- nha nação é melhor do que a tua, eu sei como se deve fazer com que o mundo seja e tu tens de te submeter, porque não sabes, porque me és inferior, porque a minha nação é nobre e a tua está muito, muito abaixo da minha e tu debes por isso prestar-te a seres matéria-prima da minha, que é a única nação habilitada a criar o melhor mundo pos- sível — é uma forma patológica de extremismo que pode conduzir, e conduziu, a horrores inimagináveis, e se revela absolutamente in- compatível com o tipo de pluralismo que tentei atrás descrever.

Talvez seja interessante fazer notar, de passagem, que há certos va- lores, entre os que aceitamos no nosso mundo, que foram provavel-

mente criados pelo primeiro romantismo e antes não existiam: por exemplo, a ideia segundo a qual a variedade é uma coisa boa, e uma sociedade em que são adoptadas numerosas opiniões diferentes, que se toleram umas às outras, é melhor do que uma sociedade monolítica em que uma mesma e só opinião se impõe a toda a gente. Antes do século XVIII, ninguém teria podido aceitar semelhante juízo: a verdade era una e a ideia de variedade, sua inimiga. Também a ideia de sinceridade, tida por um valor, é qualquer coisa de novo. Sempre se considerou bom quem fosse um mártir em defesa da verdade, mas só da verdade: os muçulmanos que morriam pelo islão eram pobres criaturas insensatas e enganadas que morriam por uma coisa sem sentido; o mesmo se passava, do ponto de vista dos católicos, com os protestantes, judeus e pagãos; e o facto de manterem sinceramente as suas crenças não os fazia parecer melhores — o que importava era a verdade e só a verdade. Na descoberta da verdade, como em todos os outros aspectos da vida, o que contava era o sucesso, e não o motivo. Se um homem nos disser que acredita que dois vezes dois são dezassete, e alguém nos explicar entretanto: «Bem vêem, ele não o diz para vos contrariar, não o diz por se querer exhibir ou por ter sido pago para o dizer, mas acredita sinceramente no que está a dizer, é um crente sincero», nós responderemos: «Isso não melhora o seu caso, o que ele diz é uma irracionalidade sem sentido.» Era deste modo que os protestantes reagiam diante dos católicos, e vice-versa. Quanto mais sincero, mais perigoso — a sinceridade não teve qualquer valor antes do momento em que começou a difundir-se a ideia — que é a do pluralismo — de que pode haver mais do que uma resposta para uma mesma questão. Foi assim que passou a ter-se em conta mais o motivo do que a consequência, mais a sinceridade do que o sucesso.

O pluralismo tem por inimigo o monismo — a antiga crença na existência de uma única e harmoniosa constelação de verdades, na qual, se for autêntica, cada uma de todas as coisas se deverá integrar. O resultado desta crença (que é qualquer coisa de diferente, embora lhe seja afim, daquilo a que Karl Popper chamou o essencialismo, nele vendo a raiz de todos os males) é que aqueles que sabem devem comandar os que não sabem. Aqueles que conhecem as respostas para alguns dos grandes problemas da humanidade devem ser obedecidos, porque são os únicos que sabem como deve ser organizada a sociedade, como devem viver os indivíduos as suas vidas, em que termos

deverá t
tónica n
Houve s
sível cor
soas do
que tenh
mento)
despoje

Alguém
as mulhe
pois ber
ídolos: o
geral e j
para met
cialismo
giosas fa
leis da h
lucionár
mundo i
omeletas
violenta
omeleta
recuar p
dos coro
embora l
é o mon

A libe
conferên
foi a mi
ford, e ti

¹ «Two Co
lectâneas e
The Proper

antes não existiam: por
é uma coisa boa, e uma
opiniões diferentes, que
uma sociedade monolíti-
a toda a gente. Antes do
melhante juízo: a verda-
. Também a ideia de sin-
de novo. Sempre se con-
da verdade, mas só da
slão eram pobres criatu-
uma coisa sem sentido;
atólicos, com os protes-
em sinceramente as suas
que importava era a ver-
e, como em todos os ou-
esso, e não o motivo. Se
vezes dois são dezassete,
n, ele não o diz para vos
por ter sido pago para o
a dizer, é um crente sin-
ra o seu caso, o que ele
deste modo que os pro-
versa. Quanto mais sin-
qualquer valor antes do
eia — que é a do plura-
resposta para uma mes-
conta mais o motivo do
ue o sucesso.

o — a antiga crença na
telação de verdades, na
coisas se deverá integrar.
isa de diferente, embora
nou o essencialismo, ne-
es que sabem devem co-
hecem as respostas para
e devem ser obedecidos,
ser organizada a socie-
as vidas, em que termos

deverá ter lugar o desenvolvimento da cultura. É a velha crença pla-
tónica nos reis-filósofos, qualificados para o comando dos demais.
Houve sempre grandes pensadores convencidos de que, se fosse pos-
sível confiar a direcção dos nossos assuntos aos cientistas, ou a pes-
soas dotadas de formação científica, o mundo seria muito melhor. Ao
que tenho de responder que nunca se adiantou um pretexto (ou argu-
mento) melhor em favor do despotismo iluminado de uma elite que
despoje a maioria das suas liberdades essenciais.

Alguém observou uma vez que nos tempos passados os homens e
as mulheres eram ofertados em sacrifício a uma variedade de deuses;
pois bem, a esses deuses a época contemporânea substituiu novos
ídolos: os «ismos». Causar sofrimento, matar, torturar são práticas em
geral e justificadamente condenadas; mas se faço essas coisas, não
para meu proveito pessoal, e sim em benefício de um «ismo» — o so-
cialismo, o nacionalismo, o fascismo, o comunismo, as crenças reli-
giosas fanaticamente professadas, ou o progresso, ou a realização das
leis da história —, nada haverá então a objectar. A maioria dos revo-
lucionários considera, discreta ou abertamente, que, para se criar o
mundo ideal, é necessário partir ovos, pois sem estes não se fazem
omeletas. É indubitável que se partiram já muitos ovos (nunca mais
violenta nem mais generalizadamente do que na nossa época), mas a
omeleta continua a ser uma meta longínqua, ou parece, mais ainda,
recuar para uma distância infinita. Confrontamo-nos aqui com um
dos corolários do monismo desenfreado, como acho preferível dizer,
embora haja quem a este propósito fale antes de fanatismo — porque
é o monismo que encontramos nas raízes de todos os extremismos.

A liberdade

A liberdade política é um tema ao qual, nos anos 50, dediquei duas
conferências. A segunda, intitulada «Dois Conceitos de Liberdade»¹,
foi a minha lição inaugural como professor da Universidade de Ox-
ford, e tinha por núcleo a distinção entre duas concepções de liberda-

¹ «Two Concepts of Liberty», exposição proferida em 1958 e que integra duas das co-
lectâneas ensaísticas do autor: *Four Essays on Liberty*, Londres e Nova Iorque, 1969, e
The Proper Study of Mankind, op. cit., p. [IX do original inglês], nota 1.

de, uma negativa e outra positiva. Por liberdade negativa, eu entendia a ausência de obstáculos que bloqueiem a acção humana. Deixando de lado os obstáculos com que deparamos no mundo externo, e as leis biológicas, fisiológicas e psicológicas que governam os seres humanos, há privação de liberdade política — que era o tema principal da minha exposição — em função dos obstáculos de criação humana, pouco importa que deliberada ou involuntária. A extensão da liberdade negativa depende da medida em que tais obstáculos estão ausentes — da medida em que sou livre de tomar por este ou aquele caminho sem disso ser impedido por instituições ou castigos criados pelo homem ou pelas acções de seres humanos concretos.

Não basta dizer que a liberdade negativa significa simplesmente liberdade de fazer o que me agrada, porque, nesse caso, posso libertar-me a mim próprio dos obstáculos que se interpõem à satisfação do desejo seguindo o exemplo dos estóicos da Antiguidade e matando o desejo. Esta via — a eliminação gradual dos desejos susceptíveis de embaterem em obstáculos — acaba por resultar em seres humanos gradualmente despojados das suas actividades naturais de homens vivos: por outras palavras, os seres humanos mais perfeitamente livres serão os mortos, uma vez que a morte anula o desejo e, com ele, os obstáculos. O que eu tinha em mente era, em contrapartida, muito simplesmente, o número das vias pelas quais um homem pode tomar, sem que importe aqui se escolhe tomar por elas ou não. Tal é a primeira das duas acepções fundamentais da liberdade política.

Alguns defenderam, contra mim, que a liberdade deve ser uma relação triádica: posso superar ou remover obstáculos, ou livrar-me deles, somente tendo em vista fazer alguma coisa, ser livre de realizar um dado ou dados actos. Mas não aceito o argumento. O sentido fundamental da não-liberdade é o que vemos quando vemos um homem na prisão, ou um homem amarrado a uma árvore: tudo o que um tal homem quer é romper as cadeias, sair da sua cela, sem que para isso tenha necessariamente de se propor levar a cabo uma dada actividade, depois de se libertar. No sentido mais amplo, é evidente que a liberdade significa ser livre das regras de uma sociedade ou das suas instituições, da pressão sobre o indivíduo de uma força moral ou física abusiva, ou de tudo o que feche possibilidades de acção que de outro modo permaneceriam abertas. É o que eu chamo «liberdade de ser livre de» (*freedom from*).

O outro
para (*free*
posta à pe
dica o se
quanto e
perguntar
Sou eu qu
Ou estou s
actividade
cerdotes, p
jurídico, d
verno (mo
senhor do
limitadas,
o meu luga

Foram d
que me pro
respostas a
reciam ent
minava ne
berdades
limitadas, e
cia no deco
terpretada
proprietário
infantis nas
dade dos o
não, ao que
significa pa
mau gosto i
um quarto r
para o paga
de reservar
mitiriam us
ma económ
ganha — m
berdade de
Pode parece

rdade negativa, eu entendia a acção humana. Deixando no mundo externo, e as leis governam os seres humanos que era o tema principal da áculos de criação humana, ária. A extensão da liberdade obstáculos estão ausentes por este ou aquele caminho ou castigos criados pelo homem concretos.

a significa simplesmente liberdade, nesse caso, posso libertar-me: interpõem à satisfação da Antiguidade e matando o dos desejos susceptíveis de resultar em seres humanos ades naturais de homens vis mais perfeitamente livres ulla o desejo e, com ele, os a, em contrapartida, muito ais um homem pode tomar, or elas ou não. Tal é a liberdade política.

liberdade deve ser uma remoção de obstáculos, ou livrar-me de uma coisa, ser livre de realizar o argumento. O sentido fundamental quando vemos um homem a árvore: tudo o que um tal sua cela, sem que para isso a cabo uma dada actividade amplo, é evidente que a liberdade numa sociedade ou das suas de uma força moral ou fisicalidades de acção que de ou eu chamo «liberdade de ser

O outro sentido fundamental da liberdade é a liberdade de ser livre para (*freedom to*): se a minha liberdade negativa se explicita na resposta à pergunta: «Até que ponto sou controlado?», a pergunta que indica o segundo sentido da liberdade é: «Quem me controla?» Enquanto estamos a falar de obstáculos-feitos-pelo-homem, posso perguntar-me: «Quem determina as minhas acções, a minha vida? Sou eu que as determino, livremente, seja qual for a minha escolha? Ou estou sob o comando de uma outra fonte de controlo? É a minha actividade determinada pelos meus pais, pelos professores, pelos sacerdotes, pelos polícias? Estou submetido à disciplina de um sistema jurídico, da ordem capitalista, de um proprietário de escravos, do governo (monárquico, oligárquico, democrático)? Em que sentido sou senhor do meu destino? As minhas possibilidades de acção podem ser limitadas, mas de que modo são limitadas? Quem são os que ocupam o meu lugar em vez de mim, que poder detêm?»

Foram estes dois sentidos fundamentais da «liberdade» (*liberty*) que me propus investigar. Compreendi que eram diferentes, que eram respostas a duas questões diferentes, mas, embora afins, não me pareciam entrar em conflito: a resposta a uma das questões não determinava necessariamente a resposta que daríamos à outra. As duas liberdades eram fins humanos, as duas eram necessariamente limitadas, e as duas concepções eram susceptíveis de degenerescência no decorrer da história humana. A liberdade negativa podia ser interpretada como o *laissez-faire* em economia, com base no qual os proprietários são autorizados, em nome da liberdade, a destruir vidas infantis nas minas, ou os industriais a destruir a saúde e a personalidade dos operários nas fábricas. Mas tratava-se de uma perversão, e não, ao que me parecia, daquilo que o conceito fundamentalmente significa para os seres humanos. Diz-se também que é um gracejo de mau gosto informar um pobre de que é perfeitamente livre de ocupar um quarto num hotel caro, quando é provável que não tenha dinheiro para o pagar. Mas trata-se de nova confusão. Ele é, com efeito, livre de reservar um quarto no hotel, mas não possui os meios que lhe permitiriam usar dessa liberdade. E talvez não os tenha porque um sistema económico criado pelo homem o impediu de ganhar mais do que ganha — mas passamos a estar então diante de uma privação da liberdade de ganhar dinheiro, e não da liberdade de reservar o quarto. Pode parecer uma distinção um tanto pedante, mas nem por isso dei-

xa de ser essencial nas discussões sobre a liberdade económica, por contraposição com a liberdade política.

A noção de liberdade positiva conduziu historicamente a perversões ainda mais assustadoras. Quem ordena a minha vida? Eu. Ignorante, confuso, sacudido por paixões e impulsos descontrolados — não haverá de facto nada mais em mim? Não há dentro de mim um eu mais racional e mais livre, capaz de compreender e dominar as paixões, a ignorância e as outras fraquezas, um eu que só estou em condições de atingir através de um processo de educação ou compreensão que, por sua vez, só pode ser governado pelos que são mais sábios do que eu, que me tornam consciente do meu eu mais profundo, verdadeiro e «real», daquilo que sou no melhor de mim? Eis uma bem conhecida concepção metafísica, segundo a qual só posso ser autenticamente livre e capaz de autocontrolo, se for autenticamente racional (crença que remonta a Platão); e como não sou talvez, pessoalmente, racional o bastante, deverei obedecer aos que são verdadeiramente racionais, e que portanto sabem o que é melhor não só para si próprios, mas também para mim, e são capazes de me guiar ao longo de um caminho, o que terá por resultado final despertar o meu eu racional autêntico e instalá-lo ao leme, quer dizer, no lugar que realmente lhe compete. Poderá acontecer que me sinta oprimido — ou nada menos do que esmagado — por semelhantes autoridades, mas esse sentimento é uma ilusão: uma vez adulto, depois de ter conquistado um eu «autêntico», plenamente maduro, compreenderei que se, quando estava ainda a um nível inferior, tivesse tido a sabedoria que eles já possuíam, teria feito por minha iniciativa aquilo que por mim foi feito.

Em suma, controlando o meu eu inferior, outros agem por minha conta, no interesse do meu eu mais elevado, pelo que, para o eu inferior, a verdadeira liberdade consiste em obedecer sem reservas a essas autoridades, aos sábios, aos que conhecem a verdade, à elite dos esclarecidos, ou ainda, a minha obediência é devida àqueles que compreendem as forças que forjam o destino do homem — uma vez que, se Marx tem razão, então é o Partido (pois só ele compreende o que as metas racionais da história implicam) que deverá moldar-me e guiar-me, seja qual for a via que o meu pobre eu empírico possa desejar tomar; e o próprio Partido deverá ser guiado pelos seus dirigentes que vêem mais longe e, enfim, pelo maior e mais sábio de entre eles.

N
men
ideal
jam
ente
das
acim
para
faria
que
conc
cida
vérti
autor
no in
supe

O
não
respe
és ig
lo qu
sa: o
da re
algu
huma
tudo

A
às su
centr
des d

l Esta
escrito
docum
cha pi
blicad
Intelli
causa
Stalin

liberdade económica, por storicamente a perversões inha vida? Eu. Ignorante, escontrolados — não ha- entro de mim um eu mais r e dominar as paixões, a só estou em condições de ou compreensão que, por io mais sábios do que eu, s profundo, verdadeiro e ' Eis uma bem conhecida sso ser autenticamente li- camente racional (crença z, pessoalmente, racional dadeiramente racionais, e ara si próprios, mas tam- o longo de um caminho, o u eu racional autêntico e : realmente lhe compete. ou nada menos do que es- as esse sentimento é uma stado um eu «autêntico», quando estava ainda a um les já possuíam, teria fei- foi feito.

; outros agem por minha , pelo que, para o eu infe- :decir sem reservas a es- em a verdade, à elite dos devida àqueles que com- homem — uma vez que, só ele compreende o que ue deverá moldar-me e re eu empírico possa de- uiado pelos seus dirigen- ior e mais sábio de entre

Não há déspota no mundo que não possa usar este estilo de argu- mentação para justificar a opressão mais infame, em nome de um eu ideal cuja instauração benéfica visa, empregando meios que talvez se- jam brutais e *prima facie* moralmente odiosos (mas *prima facie*, bem entendido, apenas aos olhos do eu empírico inferior). O «engenheiro das almas humanas», para nos servirmos das palavras de Estaline¹, é acima de todos sábio; faz o que faz não só procurando o que é melhor para o seu país, mas em nome do próprio país, em nome do que o país faria ele próprio, se tivesse acesso ao nível de inteligência histórica que caracteriza o dirigente. Tal é a grande perversão a que se expõe a concepção positiva da liberdade: a tirania — pouco importa se exercida por um líder marxista, por um rei, por um ditador fascista, pelo vértice da pirâmide de uma igreja, por uma classe ou por um Estado autoritário — a pretexto de descobrir o eu «verdadeiro», aprisionado no interior do homem, e de o «libertar», para o fazer aceder ao nível superior dos que governam.

O que nos reporta de novo à ideia ingénua de que qualquer questão não comporta senão uma resposta verdadeira: se eu conheço a única resposta verdadeira, e tu não, e tu não estás de acordo comigo, é porque és ignorante; se conhecesses a verdade, crerias necessariamente naquilo que eu creio; o facto de tentares desobedecer-me só pode ter uma causa: o teu engano — e, se te enganas, é porque a verdade não te foi ainda revelada, como o foi a mim. Este raciocínio foi usado para justificar algumas das mais pavorosas formas de opressão e sujeição da história humana, e constitui sem dúvida a interpretação mais perigosa e, sobretudo no nosso século, mais violenta da ideia de liberdade positiva.

A concepção relativa às duas espécies de liberdade aqui expostas e às suas distorções possíveis esteve, e continua ainda hoje a estar, no centro de grande número de debates e controvérsias nas universidades do mundo ocidental e não só.

¹ Estaline usou o termo «engenheiros das almas humanas» num discurso sobre o papel dos escritores soviéticos, proferido em casa de Máximo Gorki, no dia 26 de Outubro de 1932, documentado por um manuscrito inédito do arquivo de Gorki — K. L. Zelinsky, «Vstrecha pisatelei s I. V. Stalinym» («Um Encontro de Escritores com I. V. Estaline») — e publicado pela primeira vez em língua inglesa por A. Kemp-Welch, *Stalin and the Literary Intelligentsia, 1928-1939*, Basingstoke e Londres, 1991, pp. 128-131, cf. sobre o termo em causa p. 131 (e cf., para o termo russo original, «*inzhenery chelovecheskikh dush*», I. V. Stalin, *Sochineniya*, Moscovo, 1946-1967, Vol. XIII, p. 410). (Nota do Organizador)

O determinismo

A minha outra conferência sobre a liberdade intitulava-se «Inevitabilidade Histórica»¹. Nela afirmava que o determinismo foi uma doutrina muito difundida entre os filósofos, ao longo de séculos. O determinismo sustenta que todo o acontecimento tem uma causa, da qual decorre inelutavelmente. É o fundamento das ciências naturais: as leis da natureza e todas as suas aplicações — o *corpus* completo das ciências naturais — assentam na ideia de uma ordem eterna, que as ciências investigam. Mas se a restante natureza se submete a tais leis, será possível que só o homem não lhes esteja submetido? Quando um homem supõe, como fazem a maior parte das pessoas (embora não a maior parte dos cientistas e dos filósofos), que quando se levanta da cadeira não é porque fosse necessário fazê-lo, que o faz porque escolheu fazê-lo assim, não sendo essa escolha necessária — quando o supõe, pois, dizem-lhe que se trata de uma ilusão, que embora o trabalho requerido não tenha sido ainda levado a cabo por completo pelos psicólogos, o será um dia (ou, em todo o caso, poderá em princípio sê-lo), e ele saberá então que aquilo que é e faz é necessariamente tal como é, e não poderia ser de outro modo. Creio que esta doutrina é falsa, mas não procurarei neste ensaio nem demonstrá-lo, nem refutar o determinismo — tanto mais que não tenho a certeza de que seja possível proceder a essa demonstração ou refutação. Preocupar-me-ei apenas com pôr-me duas questões. Porque é que os filósofos e outras pessoas pensam que os seres humanos são inteiramente determinados? E, caso o sejam, será isso compatível com os sentimentos e os comportamentos normais, nos termos em que comumente os concebemos?

A minha tese é que são duas as razões principais que levam à adopção da doutrina do determinismo humano. A primeira é que, porque são talvez as ciências naturais o êxito maior da história da humanidade, parece absurdo supor que só o homem não se submeta às leis naturais descobertas pelos cientistas. (Na realidade, foi esta a argumentação desenvolvida pelos *philosophes* do século XVIII.) A questão não é, evidentemente, a de saber se o homem se encontra absolutamente

¹ «Historical Inevitability» — exposição proferida em 1953, e que se inclui tanto em *Four Essays on Liberty* como em *The Proper Study of Mankind*.

livre de
homem n
cológicos
completo
de agir
Pode trat
menos qu
é sem dú
maior pa
sejam me
será uma
ou remon
bora lhe
ponder: «
forçou a

A segu
bui a resp
zem a ca
culpar pe
uma inju
os outros
dia eu tê
minha na
tenço a u
que toda
ou: «Fui
pais se co
cunstânc
ram impo
fim: «Ob

Pelo c
tem pelo
que pode
deram a
tariam»,
colhesso
vesse de
que enco

livre dessas leis — ninguém, ou só um louco, poderia sustentar que o homem não depende da sua forma e do seu meio biológicos ou psicológicos, ou das leis da natureza. A única questão é: anulará isso por completo a liberdade? Não haverá uma margem em que o homem pode agir como escolhe, não sendo determinado por causas anteriores? Pode tratar-se de uma margem estreita do reino da natureza, mas a menos que essa margem seja real, a sua consciência de ser livre, que é sem dúvida uma consciência universal — consistindo no facto de a maior parte das pessoas crerem que, embora algumas das suas acções sejam mecânicas, algumas outras obedecem ao seu livre-arbítrio —, será uma enorme ilusão, vinda desde os primórdios da humanidade, ou remontando ao próprio momento em que Adão comeu a maçã, embora lhe tivesse sido dito que o não fizesse, não podendo depois responder: «Não pude evitá-lo, não o fiz livremente, foi a Eva que me forçou a fazê-lo.»

A segunda razão que conduz à crença no determinismo é que atribui a responsabilidade de grande número de coisas que as pessoas fazem a causas impessoais, aliviando-as do sentimento que as poderia culpar pelo facto de as terem feito. Quando me engano, ou cometo uma injustiça ou um crime, ou faço alguma coisa que reconheço, ou os outros reconhecem, como má ou infeliz, posso dizer: «Como podia eu tê-lo evitado? Foi assim que me ensinaram a fazer», ou: «É a minha natureza, a responsabilidade cabe às leis naturais», ou: «Pertencço a uma sociedade, a uma classe, a uma igreja, a uma nação, em que toda a gente faz o mesmo, sem que ninguém pareça condená-lo», ou: «Fui condicionado psicologicamente pela maneira como os meus pais se comportavam mutuamente e em relação a mim, e dadas as circunstâncias económicas e sociais em que me encontrava, ou me foram impostas, não podia escolher ter agido de outra maneira», ou, enfim: «Obedeci a ordens».

Pelo contrário, a maior parte das pessoas crê que cada um de nós tem pelo menos duas escolhas que pode fazer, duas possibilidades que pode realizar. Quando Eichmann diz: «Matei judeus porque me deram a ordem de o fazer; se o não tivesse feito, seria a mim que matariam», podemos responder: «Compreendo que é improvável que escolhesse ser morto, mas em princípio poderia tê-lo feito, se assim tivesse decidido — não houve uma força compulsiva, semelhante às que encontramos na natureza, que o levasse a agir como agiu.» Po-

demos dizer que é pouco razoável esperar que as pessoas se comportem assim perante um perigo extremo; assim é, com efeito, mas por improvável que possa ser que alguém tome a decisão descrita acima, nem por isso passa a ser menos verdade que, no sentido literal da palavra, *poderia* fazê-lo. Não podemos esperar o martírio, mas podemos, em todo o caso, aceitá-lo — é, de resto, por isso que a sua escolha nos parece tão admirável.

Dissemos já o suficiente sobre os motivos que induzem os homens à escolha de uma perspectiva determinista da história. Mas se adotarmos esse ponto de vista, eis que deparamos com uma conclusão lógica pelo menos difícil. Doravante, não poderemos voltar a dizer coisas como: «Devias realmente ter feito o que fizeste? O que foi que te impeliu a fazê-lo?» — porque se trata de uma pergunta cujo pressuposto é que a pessoa em causa teria podido abster-se de fazer o que fez, teria podido fazer outra coisa. Todo o quadro da nossa moral corrente, em cujos termos falamos de obrigações e deveres, razões e erros, mérito e demérito moral — do que nos leva a aprovar ou a condenar, a recompensar ou a punir os seres humanos por se terem comportado de certa maneira quando não era necessário que o fizessem (pois poderiam ter agido de maneira diferente) —, toda essa rede de crenças e de práticas, da qual, ao que me parece, a moral depende, tudo isso pressupõe a noção de responsabilidade, e a responsabilidade implica a capacidade de escolher entre o preto e o branco, entre o certo e o errado, entre o prazer e o dever, do mesmo modo que, mais amplamente, entre as formas de vida, as formas de governo e essas constelações globais de valores morais, em cujos termos a maior parte das pessoas, embora muitas delas possam não ter consciência disso, efectivamente vivem.

Se admitíssemos o determinismo, o nosso vocabulário teria de sofrer modificações drasticamente extremas. Não digo que se trate de uma tarefa impossível, mas que simplesmente vai muito para além daquilo que a maioria de nós estaria disposta a fazer. No melhor dos casos, a estética substituiria a moral. Podemos admirar ou elogiar um indivíduo porque é belo, ou generoso, ou musicalmente dotado — mas tais coisas não dependem da sua escolha: dependem de ser assim que ele «é feito». O elogio moral teria, por conseguinte, de assumir a mesma forma: se te elogio porque me salvaste a vida, pondo a tua em perigo, isso quer dizer que é maravilhoso que sejas feito de tal modo

que não pudeste evitado com uma pes minha vida, em vez tro lado. A conduta tário heróico, a co zer o que é justo re o sermos belos ou f negros, filhos de pa demos alterar, uma que as coisas corra isso — somos feito de dada maneira. N escolha; mas se a e rença poderá haver

Pelo meu lado, c cos reclamem o sac ministas. O marxist tórico — os estádi deixar de passar an rosos e perigosos, a nosas tanto para os se a história realiza veremos sacrificar a nossa ajuda, a sua o curioso sentimento tem por nós, nós de ra apressar o trabalh palavras de Marx. I enfrentar perigos se semboçar na felicidade? É um aspecto q

Há ainda outro t ideia de uma socied Entre os *philosophes*

que não pudeste evitar fazê-lo, e que me sinto contente por ter depa-
 rado com uma pessoa determinada (literalmente falando) a salvar a
 minha vida, em vez de com uma outra determinada a olhar para o ou-
 tro lado. A conduta honrosa ou desonrosa, a busca do prazer e o mar-
 tírio heróico, a coragem e a cobardia, a mentira e a veracidade, o fa-
 zer o que é justo resistindo às tentações, tudo isso passaria a ser como
 o sermos belos ou feios, altos ou baixos, velhos ou jovens, brancos ou
 negros, filhos de pais ingleses ou italianos: qualquer coisa que não po-
 demos alterar, uma vez que tudo está determinado. Podemos esperar
 que as coisas corram como gostaríamos, mas nada podemos fazer por
 isso — somos feitos de tal maneira que não podemos deixar de agir
 de dada maneira. Na realidade, a própria noção de acto implica uma
 escolha; mas se a escolha for, pelo seu lado, determinada, que dife-
 rença poderá haver ainda entre a acção e o simples comportamento?

Pelo meu lado, considero paradoxal que alguns movimentos políti-
 cos reclamem o sacrifício, quando professam, contudo, crenças deter-
 ministas. O marxismo, por exemplo, que assenta no determinismo his-
 tórico — os estádios inelutáveis pelos quais a sociedade não poderá
 deixar de passar antes de atingir a perfeição — prescreve actos dolo-
 rosos e perigosos, a coerção e a liquidação, por vezes igualmente pe-
 nosas tanto para os que as cometem como para as suas vítimas; mas,
 se a história realizará inevitavelmente a sociedade perfeita, porque de-
 veremos sacrificar a nossa vida por um processo que alcançará, sem a
 nossa ajuda, a sua conclusão justa e feliz? E todavia há no homem um
 curioso sentimento por força do qual se as estrelas no seu curso se ba-
 tem por nós, nós devemos sacrificar-nos para acelerar o processo, pa-
 ra apressar o trabalho do parto da nova ordem, para nos servirmos das
 palavras de Marx. Mas será deveras possível persuadir muita gente a
 enfrentar perigos somente para abreviar um processo destinado a de-
 sembocar na felicidade, independentemente do que se faça ou não fa-
 ça? É um aspecto que sempre me desconcertou, e não só a mim.

A busca do ideal

Há ainda outro tema sobre o qual escrevi e que se refere à própria
 ideia de uma sociedade perfeita, da solução de todos os nossos males.
 Entre os *philosophes* franceses do século XVIII, havia alguns que pen-

savam que a sociedade ideal em que punham as suas esperanças se viria a materializar inevitavelmente; outros eram mais pessimistas, e consideravam que as fraquezas dos homens impediriam a sua realização. Alguns pensavam que o progresso em direcção a ela era inelutável, outros que só um imenso esforço humano poderia alcançar a meta (que não era, em todo o caso, um desfecho garantido). Seja como for, a própria noção de sociedade ideal pressupõe a ideia de um mundo perfeito, no qual todos os grandes valores a cuja luz os homens durante tanto tempo viveram possam, pelo menos em princípio, alcançar uma realização conjunta. Deixando de lado o facto de a ideia ter parecido utópica aos que pensavam que um tal mundo não poderia realizar-se devido a obstáculos materiais ou psicológicos, ou à ignorância incurável, à fraqueza ou deficiente racionalidade dos seres humanos, há uma objecção muito maior, e que se refere à consistência da própria ideia em causa.

Sem saber quem mais o possa ter pensado, ocorre-me a ideia de que, se alguns valores últimos são reciprocamente compatíveis, outros não o são. A liberdade, seja como for que a entendamos, é um ideal humano eterno, tanto no campo individual como no social. E o mesmo vale para a igualdade. Mas a liberdade perfeita (e num mundo perfeito, ela não poderia deixar de o ser também) não é compatível com a igualdade perfeita. Se o homem for livre de fazer toda e qualquer coisa que queira fazer, então os fortes esmagarão os fracos, e os lobos devorarão as ovelhas, pondo assim fim à igualdade. Se se quiser alcançar a igualdade perfeita, então será necessário impedir que alguns fiquem para trás em relação aos outros — quer se trate de conquistas materiais, quer de conquistas intelectuais ou espirituais —, uma vez que isso teria por resultado a emergência de desigualdades. O anarquista Bakunine, que acreditava acima de tudo na igualdade, pensava que era necessário abolir as universidades, porque produziam homens de saber, o que favorecia as desigualdades sociais. Analogamente, um mundo de justiça perfeita — e quem poderá negar que a justiça seja um dos mais nobres valores humanos? — não é compatível com a misericórdia. Trata-se de um ponto em que não sinto necessidade de insistir mais: ou a lei faz valer os seus direitos, ou os homens perdoam; mas a realização conjunta dos dois valores é impossível.

Mais ainda: o conhecimento e a felicidade podem ser compatíveis, mas podem também não o ser. Os pensadores racionalistas conside-

ravam que o conhecimento e a felicidade eram incompatíveis. Os homens de se tornar livres. Em certa medida, tenho um cansaço mais livre — a liberdade do que é possível. A liberdade pode ser a liberdade criada por obras de arte — com a capacidade de qual se torna uma sociedade de segurança, felicidade, tantos valores. A liberdade, quando os realizamos, muitas vezes aceitamos. Mas se, conceptual, e não a ideia do próprio a própria ideia, a liberdade, se torna coerente. E se a própria noção será demasiado

Para voltar aos movimentos, a trina segundo a espécie, porque a gida — todos o omeleta que se lavagens ao céu, curo talvez o m lo menos no O uma vez que o inconcebível, ma enorme fal

ravam que o conhecimento era sempre libertador, que preservava os homens de se tornarem vítimas de forças que não saibam compreender. Em certa medida, tal é sem dúvida verdade; mas se souber que tenho um cancro, isso não me tornará mais feliz, nem igualmente mais livre — a verdade é que tenho de escolher entre saber sempre tudo o que é possível saber e aceitar que há situações em que a ignorância pode ser uma bênção. Nada é mais atraente do que a espontaneidade criadora, a vitalidade natural, o livre florescer das ideias e das obras de arte — mas tais coisas não são muitas vezes compatíveis com a capacidade de planejar de modo escrupuloso e eficaz, sem a qual se torna impossível criar, ainda que só em medida moderada, uma sociedade segura. Liberdade e igualdade, espontaneidade e segurança, felicidade e conhecimento, misericórdia e justiça são outros tantos valores humanos últimos, que buscamos por si próprios; e todavia, quando acontece mostrarem-se incompatíveis, não os poderemos realizar a todos conjuntamente, e será necessário escolher, por vezes aceitando perdas trágicas, e visar um fim último em vez de outros. Mas se, como penso ser o caso, isto é verdade num sentido conceptual, e não simplesmente empírico — quer dizer, se é consequência do próprio conceito dos valores em causa que seja assim —, então a própria ideia do mundo perfeito, no qual todas as coisas boas se realizam, se torna incompreensível e, com efeito, conceptualmente incoerente. E se é assim (e não vejo como poderia ser de outro modo), a própria noção do mundo ideal, em nome do qual nenhum sacrifício será demasiado grande, dissipa-se diante dos nossos olhos.

Para voltarmos aos enciclopedistas e aos marxistas e a todos os outros movimentos cujo objectivo é a vida perfeita, dir-se-ia que a doutrina segundo a qual se justificam crueldades monstruosas de toda a espécie, porque de outro modo a condição ideal não poderá ser atingida — todos os argumentos que falam de partir os ovos invocando a omeleta que se trata de fazer, todas as brutalidades, os sacrifícios, as lavagens ao cérebro, todas as revoluções, tudo o que tornou este século talvez o mais pavoroso desde os primórdios da humanidade, pelo menos no Ocidente —, dir-se-ia, pois, que nada disso tem sentido, uma vez que o universo perfeito é não só inalcançável, mas também inconcebível, e que tudo o que se faça visando realizá-lo assenta numa enorme falácia intelectual.

Qual
mitida a
ram con
das ciên
que a de
como u
que deve
peculati
ao da as
marcha

Talve
tarmos
mitamos
pologia?
são dete
para as
tas, são

Quand
«Onde e
dente do
na União
há-de fa
tamente
será pro
eleição d
ra espec

O Fim da Filosofia

Qual é o objecto da filosofia? Não há resposta universalmente admitida a esta questão. As opiniões diferem: daqueles que a consideram contemplação de todo o tempo e de tudo o que existe — a rainha das ciências, a chave de abóbada do conjunto do saber humano — aos que a desprezam como pseudociência que explora confusões verbais, como um sintoma de imaturidade intelectual, como qualquer coisa que deveria ser posta (ao lado da teologia e das outras disciplinas especulativas) no museu das antiguidades curiosas — destino análogo ao da astrologia e ao da alquimia, há muito tempo já excluídas da marcha vitoriosa das ciências naturais.

Talvez o melhor modo de abordar o tema consista em nos perguntarmos o que constitui o domínio das outras disciplinas. Como delimitamos o campo, digamos, da química, ou da história, ou da antropologia? Aqui parece evidente que os objectos ou campos de estudo são determinados pelo tipo de perguntas em vista de obter resposta para as quais essas disciplinas foram inventadas. Quanto às perguntas, são inteligíveis se, e só se, sabemos onde buscar as respostas.

Quando fazemos a alguém uma pergunta comum, por exemplo: «Onde está o meu casaco?», «Porque é que Kennedy foi eleito presidente dos Estados Unidos?», «Que tipo de direito penal está em vigor na União Soviética?», habitualmente a pessoa interrogada sabe o que há-de fazer para descobrir uma resposta. Talvez não a conheça directamente, mas sabe que, no caso do casaco, o procedimento adequado será procurar na cadeira, no armário, e assim por diante. E no caso da eleição de Kennedy ou do direito penal soviético consultará a literatura especializada ou os especialistas, procurando um tipo de testemu-

nhos empíricos susceptíveis de lhe proporcionarem as conclusões que lhe interessam e de as tornarem, senão certas, pelo menos prováveis.

Por outras palavras, sabemos onde procurar a resposta: sabemos o que é aquilo que torna certas respostas plausíveis e certas outras, não. O que torna inteligíveis as perguntas deste género é, sobretudo, a nossa convicção de que é possível encontrar a resposta recorrendo a métodos empíricos, ou seja, através da observação sistemática ou da experimentação, ou ainda de métodos que combinem uma e outra — o que vale dizer os métodos do senso comum ou das ciências naturais. Há um segundo género de perguntas em relação às quais nos surge com igual clareza a via que deveremos seguir para lhes procurarmos responder: estamos a falar das disciplinas formais — a matemática, por exemplo, ou a lógica, ou a gramática, ou o xadrez, ou a heráldica — definidas em termos de certos axiomas fixos, de certas regras dedutivas, e assim por diante. Aqui a resposta que daremos aos problemas é procurada através da aplicação das regras da maneira prescrita.

Por exemplo, não conhecemos uma demonstração válida do Teorema de Fermat¹ — tanto quanto se sabe, ninguém a descobriu —, mas sabemos segundo que linhas aquela terá de proceder; sabemos que espécie de método será pertinente para essa investigação, e que outros métodos o não seriam. Se alguém acreditasse que as respostas aos problemas matemáticos poderiam ser alcançadas através da observação dos campos verdes ou do comportamento das abelhas, ou que as respostas aos problemas empíricos poderiam ser obtidas por meio do simples cálculo, na ausência de todo o conteúdo factual, pensaríamos que se enganaria, que estaria a cometer um erro confinando com a loucura. Cada uma destas duas grandes espécies de questões — espécie factual e espécie formal — possui as suas próprias técnicas especializadas: as descobertas que nestes domínios foram levadas a cabo por homens de génio, uma vez consolidadas, podem ser utilizadas em vista da produção, de um modo semimecânico, de outros resultados correctos, por homens que não sejam igualmente geniais.

O traço distintivo destes domínios do pensamento humano consiste em que, uma vez posta a questão, sabemos em que direcção tere-

¹ Pierre de Fermat morreu em 1665. O ensaio de Berlin foi escrito em 1962. O Último Teorema de Fermat acabou por ser, finalmente, demonstrado em 1994, por Andrew Wiles. (Nota do Organizador.)

mos de n
mento hu
visa form
modo qu
ceitas: a
em última
questões
do saber
camente
os elemen
ra para n
grandes o
meios pa

Contud
no quadro
pergunta
de observ
729?» é u
cálculo op
tar «O qu
como far
meu casa
«No arm
uma crian
pouco pre
descobrir
perfície d
cie como
(onde apa
trás do es

Quand
dade, sob
po parar?
posso sab
não são s
mergulha
«O que si
podem re

rem as conclusões que
elo menos prováveis.
a resposta: sabemos o
is e certas outras, não.
ro é, sobretudo, a nos-
osta recorrendo a mé-
sistemática ou da ex-
nem uma e outra — o
das ciências naturais.
ão às quais nos surge
para lhes procurarmos
nais — a matemática,
xadrez, ou a heráldica
s, de certas regras de-
e daremos aos proble-
da maneira prescrita.
ação válida do Teore-
n a descobriu —, mas
eder; sabemos que es-
stigação, e que outros
que as respostas aos
as através da observa-
las abelhas, ou que as
r obtidas por meio do
o factual, pensaríamos
ro confinando com a
s de questões — espé-
róprias técnicas espe-
foram levadas a cabo
dem ser utilizadas em
, de outros resultados
te geniais.
mento humano consis-
em que direcção tere-

mos de nos mover para procurarmos a resposta. A história do pensa-
mento humano sistemático é, em boa parte, um esforço constante que
visa formular todas as questões que se deparam à humanidade de tal
modo que as respostas a elas entrem numa ou noutra de duas grandes
cestas: a empírica, ou seja, a das questões cujas respostas dependem,
em última análise, dos dados da observação, e a formal, ou seja, a das
questões cujas respostas dependem do puro cálculo, desembaraçado
do saber de ordem factual. Esta dicotomia é uma formulação drasti-
camente sobre-simplificada — não podemos separar com facilidade
os elementos formais e empíricos —, mas suficientemente verdadei-
ra para não nos induzir em erro. A distinção entre as duas referidas
grandes origens do conhecimento humano foi operada desde os pri-
meiros passos do pensamento reflexivo.

Contudo, há certas questões que não se deixam facilmente inserir
no quadro desta classificação simples. «O que é um ocapí?» é uma
pergunta a que se responde com facilidade por meio de um acto
de observação empírica. Analogamente, «Qual é a raiz cúbica de
729?» é uma pergunta cuja resposta pode ser fornecida mediante um
cálculo operado mediante certas regras estabelecidas. Mas se pergun-
tar «O que é o tempo?», «São todos os homens realmente irmãos?»,
como farei para procurar a resposta? Se eu perguntar «Onde está o
meu casaco?», uma resposta possível (correcta ou não) poderá ser
«No armário», e todos saberemos onde procurar o casaco. Mas se
uma criança me perguntou: «Onde está a imagem no espelho?», seria
pouco profícuo convidá-la a olhar para dentro do espelho, que ela
descobriria ser feito de vidro sólido; ou a procurar a imagem na su-
perfície do espelho, uma vez que ela não está decerto nessa superfí-
cie como estaria um selo nela gravado; ou a ir ver por trás do espelho
(onde aparentemente se diria que está a imagem), uma vez que por
trás do espelho não há qualquer imagem — e assim por diante.

Quando reflectimos com a demora bastante, e suficiente intensi-
dade, sobre perguntas como: «O que é o tempo?», ou: «Pode o tem-
po parar?», «Quando vejo a dobrar, vejo o dobro de quê?», «Como
posso saber que os outros seres humanos (ou os objectos materiais)
não são simples ficções do meu espírito?», acontece muitas vezes
mergulharmos num estado de frustração impotente. À pergunta:
«O que significa o “futuro” enquanto tempo verbal?», os gramáticos
podem responder aplicando mecanicamente regras formais; mas se

perguntar: «O que significa o futuro?», onde deverei procurar a resposta?

Parece haver qualquer coisa de curioso em todas estas perguntas; embora tão diferentes umas das outras — indo do ver dobrado aos números, da fraternidade dos homens aos fins da vida —, todas diferem das questões das suas cestas anteriores pelo facto de não parecerem conter qualquer indicação sobre a maneira de buscar a resposta. As outras perguntas, de tipo mais comum, contêm precisamente indicações a esse respeito, sob a forma de técnicas de buscar as respostas que estão nelas incorporadas. As questões sobre o tempo, a existência dos outros e assim por diante induzem no que as põe um estado de perplexidade, e irritam as pessoas práticas na justa medida em que não parecem conduzir a respostas claras ou a qualquer conhecimento útil.

O que mostra que entre as duas cestas originárias, a empírica e a formal, há pelo menos uma intermédia, onde são postas todas as perguntas que se revela difícil fazer entrar nas duas outras. São questões da mais diversa espécie; algumas parecem referir-se a factos, outras a valores; algumas são questões que dizem respeito às palavras e a certos grupos de signos, outras tratam dos métodos a que recorrem os que deles se servem: cientistas, artistas, críticos, homens comuns nas circunstâncias habituais da existência; outras ainda ocupam-se das relações que se travam entre domínios diferentes do saber; em certos casos interrogam-se sobre os pressupostos do pensamento e, noutros, sobre a natureza e os fins da acção moral, ou social, ou política.

Mas todas estas questões parecem ter apenas uma característica comum: é impossível responder-lhes por meio da observação ou do cálculo, através de métodos indutivos ou dedutivos; e — trata-se de um corolário decisivo — os que as colocam vêem-se, desde o ponto de partida, mergulhados na perplexidade: não sabem onde buscar as respostas; não há dicionários, enciclopédias, compêndios do saber, não existem especialistas nem ortodoxias a que possam confiar-se enquanto detentores de uma autoridade ou de um conhecimento incontestáveis na matéria. Além disso, algumas das perguntas em causa distinguem-se pelo facto de serem de ordem geral e de se ocuparem de questões de princípio; e outras, embora não sendo de ordem geral, suscitam questões de princípio ou rapidamente fazem com que tenhamos de nos confrontar com elas.

As perguntas de Os homens comuns, ou suspeita, semelhante motivo, a reformulação, a admitir re, mais; ou dão lugar a fazê-las entrar na, lecionados, elaborados, quadros, cuja ver, também eles acci

A história do constante visando, gorias «praticáveis», «curiosa», passa, rem tratados por, losófica e começ, cida¹. Não era, p, por exemplo, na, até ao momento, tas passaram a se, e pelo cálculo, -empíricas, com, moverem-se seg, ou essência inte, observação emp, ro de que modo, ou seja, que pa, reais, e que pap, sicas insusceptí, cos ou formais.

Só quando as, ser formuladas

¹ As pretensões de convicção de que a, vos aos factos do, cia directa, os seus, so raciocínio, à ces

ei procurar a res-
s estas perguntas;
r dobrado aos nú-
—, todas diferem
de não parecerem
tar a resposta. As
cisamente indica-
iscar as respostas
mpo, a existência
õe um estado de
medida em que
er conhecimento

s, a empírica e a
stas todas as per-
ras. São questões
a factos, outras a
palavras e a cer-
que recorrem os
nens comuns nas
cupam-se das re-
saber; em certos
mento e, noutros,
ou política.
característica co-
vação ou do cál-
— trata-se de um
lesde o ponto de
de buscar as res-
os do saber, não
n confiar-se en-
ecimento incon-
untas em causa
de se ocuparem
de ordem geral,
em com que te-

As perguntas deste género tendem a ser ditas questões filosóficas. Os homens comuns consideram-nas com desprezo, ou temor reverencial, ou suspeita, segundo o seu temperamento. Que mais não seja por semelhante motivo, verifica-se uma tendência que impele naturalmente a reformulá-las de maneira a que pelo menos uma parte delas passe a admitir respostas em termos de enunciados empíricos ou formais; ou dão lugar a esforços, por vezes desesperados, que visam fazê-las entrar na cesta empírica ou na formal, cujos métodos estabelecidos, elaborados ao longo dos séculos, fornecem resultados adequados, cuja verdade pode ser posta à prova por meio de métodos também eles aceitáveis.

A história do conhecimento humano é em boa parte um esforço constante visando inserir este tipo de questões numa das duas categorias «praticáveis», pois assim que uma pergunta desconcertante, «curiosa», passa a poder ser traduzida em termos susceptíveis de serem tratados por uma disciplina empírica ou formal, deixa de ser filosófica e começa a fazer parte de uma ciência devidamente reconhecida¹. Não era, portanto, erróneo que se considerasse a astronomia, por exemplo, na primeira Idade Média, uma disciplina «filosófica»: até ao momento em que as respostas relativas às estrelas e aos planetas passaram a ser determinadas pela observação, ou pela experiência e pelo cálculo, mas continuavam dominadas por noções não-empíricas, como era, digamos, a de corpos perfeitos forçados a moverem-se segundo uma trajectória circular devido à sua finalidade ou essência interna, devidas estas a Deus ou à natureza (ainda que a observação empírica tornasse essas ideias improváveis), não era claro de que modo seria possível resolver as questões astronómicas — ou seja, que papel deveria ser o da observação dos corpos celestes reais, e que papel deveria atribuir-se a asserções teológicas e metafísicas insusceptíveis de serem postas à prova através de meios empíricos ou formais.

Só quando as questões postas no campo da astronomia passaram a ser formuladas de maneira a permitirem a descoberta de respostas cla-

¹ As pretensões científicas da metafísica ou da teologia assentam necessariamente na convicção de que a intuição ou a revelação são fontes directas de conhecimentos relativos aos factos do mundo; e, na medida em que se apresentam como formas de experiência directa, os seus dados (caso se admita a sua existência) pertencem, nos termos do nosso raciocínio, à cesta «empírica».

ras que empregavam os métodos da observação e da experimentação e neles confiavam, e só quando se tornou também possível organizar as respostas em causa nos termos de uma estrutura sistemática cuja coerência pudesse ser experimentada através de meios puramente lógicos ou matemáticos, se tornou possível a criação da moderna ciência da astronomia, deixando para trás um acervo de noções metafísicas obscuras, insusceptíveis de verificação empírica e que se tornavam, por conseguinte, irrelevantes para a nova ciência, o que levou a que fossem, pouco a pouco, postas de lado e esquecidas.

Analogamente, ainda na nossa época, disciplinas como a economia, a psicologia, a semântica e a própria lógica tendem a desembaraçar-se gradualmente de tudo o que não assente na observação ou não tenha carácter formal; e só quando e se conseguirem completar com êxito este itinerário, começarão enfim a seguir um curso independente enquanto ciências naturais ou formais, com um rico passado filosófico, mas com um presente e um futuro empíricos e/ou formais. A história do pensamento é, portanto, a de uma longa série de parricídios, ao longo da qual novas disciplinas tentam aceder à liberdade matando as disciplinas de que são filhas e arrancando de si próprias todos os traços residuais de problemas «filosóficos», quer dizer: desse tipo de questões cuja forma não comporta indicações claras sobre as técnicas em condições de lhes darem resposta.

Tal é, de uma maneira ou de outra, o ideal destas ciências. Na medida em que alguns dos seus problemas (por exemplo, os que se põem no âmbito da cosmologia actual) não são formulados em termos puramente empíricos ou matemáticos, os seus domínios entretecem-se necessariamente com o da filosofia. Seria, com efeito, aventuroso afirmar de qualquer ciência desenvolvida de nível elevado que se desligou definitivamente dos seus problemas filosóficos. Em física, por exemplo, existem hoje questões fundamentais que parecem ter no essencial um carácter filosófico — questões que respeitam ao próprio quadro conceptual de referência em cujos termos as hipóteses devem ser formuladas e interpretadas as observações. Que relação se estabelece entre os modelos ondulatórios e os modelos corpusculares? A indeterminação é uma característica última da teoria subatómica? Os problemas desta ordem são de carácter filosófico; em particular, não existe qualquer programa, nem dedutivo nem observacional, que esteja em condições de conduzir directamente à sua solução. Por outro

lado, é nat
ta para est
da física e
que qualq
uma conc
siva das ci
tência dos
física cont

Eis uma
das sofrida
ter-se rede
questões d
ceptíveis d
parecem, e
dir-se-ia q
bado os fil
as questões
curso aos
esplendor
meira part

É verda
homens se
questões d
admitirem
plo, se os
um fim de
fim; a de s
ternativas
las leis cau
verdades d
subjectiva
gue, ossos
tais; ou ain
tificável,
acidentes
mentavam
havam at
Palestina e

ção e da experimentação também possível organizar estrutura sistemática cuja de meios puramente lógico-riação da moderna ciência-ervo de noções metafísicas-ão empírica e que se a nova ciência, o que le-lado e esquecidas.

ciplinas como a economia-ria lógica tendem a não assente na observação e se conseguirem confirmam a seguir um curso formais, com um rico futuro empíricos e/ou o, a de uma longa série linas tentam aceder à li-lhas e arrancando de si s «filosóficos», quer di-omporta indicações clarem resposta.

destas ciências. Na exemplo, os que se põem mulados em termos pu-omínios entretecem-se com efeito, aventureiroível elevado que se des-sóficos. Em física, por que parecem ter no es-e respeitam ao próprio nos as hipóteses devem Que relação se estabe-os corpusculares? A in-teoria subatômica? Os-ico; em particular, não observacional, que es-sua solução. Por outro

lado, é naturalmente verdade que aqueles que procuram uma resposta para estas questões não poderão deixar de ter formação no campo da física e um talento especial para essa disciplina, do mesmo modo que qualquer resposta apresentada às questões em causa constituirá uma conquista da física. Se bem que, com a autonomização progressiva das ciências positivas, tenham desaparecido da esfera de competência dos filósofos os problemas da física, alguns dos problemas da física continuam a ser de carácter filosófico.

Eis uma, mas só uma, das razões que faz com que, apesar das perdas sofridas, o campo de acção e o conteúdo da filosofia não pareçam ter-se reduzido excessivamente. Por maior que seja o número das questões que podem ser transformadas de modo a tornarem-se susceptíveis de uma abordagem empírica ou formal, o número das que parecem, em contrapartida, irredutíveis a uma abordagem desse tipo dir-se-ia que não cresce menos rapidamente. Facto que teria perturbado os filósofos das Luzes, convencidos como estavam de que todas as questões autênticas admitem respostas que se obtêm mediante o recurso aos mesmos métodos que haviam conseguido um sucesso tão esplendoroso nas mãos dos cientistas naturais do século XVII e da primeira parte do século XVIII.

É verdade que também nesses dias luminosos não parece que os homens se tenham minimamente aproximado da solução de certas questões centrais (e, sem dúvida, filosóficas, pois que de molde a não admitirem aparentemente resposta) — como a de se saber, por exemplo, se os homens e as coisas foram criados em vista da realização de um fim de Deus ou da natureza e, no caso de assim ter sido, de que fim; a de saber se os homens são livres de escolher entre opções alternativas ou se, pelo contrário, são rigorosamente determinados pelas leis causais que governam a natureza inanimada; a de saber se as verdades éticas e estéticas são universais e objectivas ou relativas e subjectivas; a de saber se os homens são simples feixes de carne, sangue, ossos e tecido nervoso, ou antes a morada terrena de almas imortais; ou ainda a de saber se a história humana tem um desígnio identificável, ou é uma série causal repetitiva ou uma sucessão de acidentes contingentes e ininteligíveis. Estas antigas questões atormentavam os homens desse tempo, exactamente do mesmo modo que haviam atormentado os seus antepassados na Grécia e em Roma, na Palestina e no Ocidente medieval.

A física e a química não diziam porque é que alguns homens são obrigados a obedecer a outros homens, nem em que circunstâncias assim é, nem que natureza tem essa obrigação; não diziam o que é o bem e o que é o mal; não diziam se a felicidade e o conhecimento, a justiça e a misericórdia, a liberdade e a igualdade, a eficiência e a independência individual são metas da acção humana portadoras de igual validade, nem se, na afirmativa, serão reciprocamente compatíveis, ou, no caso de o não serem, qual de entre as metas alternativas deveremos preferir, e quais os critérios a empregar na escolha, como podemos estar seguros da sua validade, e que significa a própria noção de validade neste caso — e, do mesmo modo, não respondiam a muitas outras perguntas do mesmo tipo.

Contudo — conforme boa parte dos filósofos do século XVIII argumentava —, houvera um tempo em que existia uma condição de caos e de dúvida semelhantes também no reino das ciências naturais, o que não impedira que o génio humano acabasse por prevalecer, criando ordem:

A noite a Natureza e suas leis encobria.

Mas Deus disse: — *Que Newton seja!* — e fez-se dia.¹

Se Newton pudera, graças a um pequeno número de leis fundamentais, tornar-nos capazes, pelo menos em teoria, de determinar a posição e o movimento de cada entidade física no universo, e anular desse modo, de um só golpe, uma informe massa enorme de regras práticas em conflito umas com as outras, obscuras e só pela metade inteligíveis, massa que até então desempenhara o papel de conhecimento da natureza, não seria razoável esperar-se que, aplicando princípios análogos à conduta humana e à análise da natureza do homem, se conseguisse levar a cabo uma clarificação análoga e fazer assentar as ciências humanas em fundamentos igualmente sólidos?

A filosofia alimentava-se das confusões e das obscuridades da linguagem; se fosse possível dissipá-las, o resultado seria decerto que as únicas questões a permanecer fossem as que se referissem a crenças humanas verificáveis, ou correspondessem a expressões de necessi-

¹ *Nature, and Nature's laws lay hid in night. / God said, Let Newton be! and all was light.* Cf. Alexander Pope, «Epitaph Intended for Sir Isaac Newton» (1730).

é que alguns homens são
em que circunstâncias as-
ção; não diziam o que é o
cidade e o conhecimento, a
ualdade, a eficiência e a in-
ção humana portadoras de
o reciprocamente compati-
entre as metas alternativas
mpregar na escolha, como
que significa a própria no-
o modo, não respondiam a

sofos do século XVIII argu-
stia uma condição de caos
das ciências naturais, o que
se por prevalecer, criando

ria.
! — e fez-se dia.¹

no número de leis funda-
m teoria, de determinar a
ísica no universo, e anular
e massa enorme de regras
obscuras e só pela metade
nhara o papel de conheci-
ar-se que, aplicando prin-
se da natureza do homem,
o análoga e fazer assentar
mente sólidos?

e das obscuridades da lin-
ultado seria decerto que as
e se referissem a crenças
a expressões de necessi-

id, Let Newton be! and all was
ac Newton» (1730).

dades, ou medos, ou interesses humanos precisos e quotidianos. Te-
mas que se incluíam nas competências concretas dos psicólogos, dos
antropólogos, dos sociólogos, dos economistas. Tudo o que faltava
era um Newton, ou uma série de Newton, para as ciências do homem;
desse modo, seria possível remover de uma vez por todas as perple-
xidades da metafísica, extirpar a tribo ociosa dos filósofos especula-
tivos e, num terreno entretanto limpo, construir um edifício claro e
sólido, composto nos termos de uma ciência natural.

Tal era a esperança de todos os mais conhecidos filósofos das Lu-
zes, de Hobbes e Hume a Helvétius, D'Holbach, Condorcet, Ben-
tham, Saint-Simon, Comte e seus sucessores. Mas tratava-se de um
programa condenado ao fracasso. O reino da filosofia não pôde ser
dividido por uma série de Estados herdeiros de teor científico. As
questões filosóficas continuaram (e continuam) a fascinar e a ator-
mentar os espíritos inquiridores.

Porquê? O problema recebeu uma resposta esclarecedora por parte
de Kant, o primeiro pensador a traçar uma distinção nítida entre as
questões relativas a factos, por um lado, e questões relativas aos es-
quemas segundo os quais esses factos se apresentam, por outro — es-
quemas que não mudam, por mais que os factos, ou o nosso conheci-
mento dos factos, possam mudar. Considerados em si mesmos, estes
esquemas, ou categorias, ou formas da experiência não são objecto de
qualquer ciência natural concebível.

Kant foi o primeiro a estabelecer a distinção decisiva entre os fac-
tos — os dados da experiência, por assim dizer: as coisas, pessoas,
acontecimentos, qualidades, relações que observamos, ou inferimos,
ou sobre que reflectimos — e as categorias em cujos termos os per-
cebemos e imaginamos e reflectimos sobre eles. Em seu entender, as
categorias são independentes das diferentes atitudes cósmicas — os
quadros de referência religiosos ou metafísicos que correspondem às
várias épocas e civilizações. Assim, a maioria dos filósofos gregos, e
sobretudo Aristóteles, pensava que todas as coisas tinham uma finali-
dade nelas incorporada pela natureza — objectivos ou metas que não
podiam deixar de se esforçar por realizar. Os cristãos da Idade Média
viam o mundo como uma hierarquia em cujos termos cada objecto e
cada pessoa eram chamados a desempenhar uma função específica
pelo Criador Divino, que era o único a compreender o desígnio da to-
talidade, querendo que a felicidade ou a miséria das suas criaturas de-

pendessem da medida em que observassem os mandamentos que decorriam das diferentes finalidades em vista das quais as entidades singulares foram criadas — finalidades que, no mesmo acto em que se realizam, realizam a harmonia universal, o desígnio supremo cuja totalidade permanece oculta aos olhos das criaturas e que só o Criador compreende.

Os racionalistas dos séculos XVIII e XIX não viam qualquer finalidade excepto naquilo que o próprio homem criara para servir as suas necessidades, e aos seus olhos tudo o mais era determinado pelas leis da causa e do efeito, do que resultava que a maior parte das coisas não visam finalidade alguma, mas são como são, e que, se se movem e mudam, tudo isso acontece num plano de facticidade pura e «bruta».

Estamos perante perspectivas profundamente diferentes. E contudo aqueles que as professam vêem no universo elementos muito semelhantes — quer se trate das cores, quer dos sabores, ou das formas, ou dos tipos de movimento e de repouso — e experimentam sentimentos que se assemelham, visam alvos análogos e agem de modos afins.

Na sua doutrina do conhecimento do mundo externo, Kant ensina que as categorias através das quais vemos são idênticas para todos os seres sensíveis, são permanentes e imutáveis; a isto se deve com efeito que o nosso mundo seja uno e que seja possível a comunicação. Mas alguns dos que reflectiam sobre a história, sobre a ética, sobre a estética descobriam mudanças e diferenças; e o que diferia não era tanto o conteúdo empírico daquilo que as civilizações sucessivas viam, ouviam ou pensavam, como os esquemas fundamentais segundo os quais o concebiam, os óculos das categorias através dos quais o viam.

O mundo de um homem que crê que Deus o criou com um desígnio específico, que está convencido de possuir uma alma imortal, de que existe um além em que serão punidos os seus pecados, é radicalmente diferente do mundo de um homem que não crê em nenhuma dessas coisas; e os motivos da acção, os códigos morais, as crenças políticas, os gostos, as relações pessoais do primeiro diferirão de modo profundo e sistemático dos do segundo.

As ideias que os homens fazem uns dos outros diferirão profundamente como directa consequência da sua concepção geral do mundo: as noções de causa e finalidade, bem e mal, liberdade e servidão, das coisas e das pessoas, dos direitos, dos deveres e das leis, da justiça,

da verdade e algumas ideias gerais em pontos nodais destas noções dos os tempos e das coisas examinadas que o uso do pensamento mens que pe

Portanto, a ca daquilo q tem a ver co os métodos de dução forma siste em larg do como os em cujos ter contra causa sistema cont -temporal co tra o facto: e delos, outro experiência so, os probl histórico. E dros de refe dificuldades de referênci exemplos, q tros especial

No camp a sua existê delos: numa procurou or atributos e estava de te de, o model

os mandamentos que de-
as quais as entidades sin-
o mesmo acto em que se
esfúrio supremo cuja to-
turas e que só o Criador

ão viam qualquer finali-
criara para servir as suas
a determinado pelas leis
maior parte das coisas não
o, e que, se se movem e
tualidade pura e «bruta».
nte diferentes. E contudo
elementos muito seme-
bores, ou das formas, ou
perimentam sentimentos
agem de modos afins.

do externo, Kant ensina
o idênticas para todos os
a isto se deve com efei-
possível a comunicação.
ia, sobre a ética, sobre a
e o que diferia não era
civilizações sucessivas
nas fundamentais segun-
gorias através dos quais

s o criou com um desí-
uir uma alma imortal, de
seus pecados, é radical-
ue não crê em nenhuma
digos morais, as crenças
primeiro diferirão de mo-

utros diferirão profunda-
cepção geral do mundo:
liberdade e servidão, das
es e das leis, da justiça,

da verdade e da falsidade, para citarmos completamente ao acaso al-
gumas ideias centrais, dependem directamente do quadro de referên-
cia geral em cujo interior aquelas ideias constituem, por assim dizer,
pontos nodais. Embora os factos classificados e organizados segundo
estas noções não sejam de facto idênticos para todos os homens e to-
dos os tempos, as diferenças correspondentes (que compete às ciên-
cias examinar) são distintas (porque mais profundas) das diferenças
que o uso de óculos diferentes, a aplicação de categorias diferentes, o
pensamento em termos de outros modelos, podem produzir entre ho-
mens que pertençam a tempos, lugares e culturas diferentes.

Portanto, a filosofia não é um estudo empírico: não é a análise críti-
ca daquilo que existe, ou existiu ou existirá, ou seja, com aquilo que
tem a ver com o saber e as crenças do senso comum, ou também com
os métodos das ciências naturais. E também não é uma espécie de de-
dução formal, como o são a matemática ou a lógica. O seu objecto con-
siste em larga medida não nos conteúdos da experiência, mas no mo-
do como os vemos, nas categorias permanentes ou semipermanentes
em cujos termos a experiência é concebida e classificada. A finalidade
contra causalidade mecânica; o organismo contra a mera amálgama; o
sistema contra a simples combinação de elementos; a ordem espácio-
temporal contra o ser atemporal; o dever contra o apetite; o valor contra
o facto: eis uma série de outras tantas categorias, outros tantos mo-
delos, outros tantos óculos. Alguns são tão antigos como a própria
experiência do homem; outros são mais efémeros. Neste segundo ca-
so, os problemas do filósofo assumem um aspecto mais dinâmico e
histórico. Em tempos diferentes assumem a forma de modelos e qua-
dros de referência diferentes, com o seu cortejo de obscuridades e de
dificuldades. Um exemplo é o caso dos problemas actuais no quadro
de referência explicativo da física, que já mencionámos. Mas há outros
exemplos, que dizem respeito ao pensamento não só dos físicos ou ou-
tros especialistas, mas dos homens que reflectem em geral.

No campo da política, por exemplo, os homens tentaram conceber
a sua existência social através da analogia com uma variedade de mo-
delos: numa determinada fase, Platão, talvez na esteira de Pitágoras,
procurou organizar o seu sistema da natureza humana, com os seus
atributos e metas, segundo um modelo geométrico, convencido como
estava de ter explicado a totalidade do que era. Seguiram-se, mais tar-
de, o modelo biológico de Aristóteles; as numerosas imagens cristãs

em que abundam os escritos dos Padres da Igreja, bem como o Antigo e o Novo Testamento; a analogia da família, que lança sobre as relações humanas uma luz que não é fornecida por um modelo mecânico (por exemplo, o caso de Hobbes); a noção de um exército em marcha, com a sua insistência em virtudes como a fidelidade, a dedicação, a obediência, necessárias para esmagar o inimigo (a que se recorreu maciçamente na União Soviética); a noção do Estado como polícia de giro e guarda-nocturno, que impede as colisões e garante a propriedade, pressuposta por boa parte do pensamento individualista e liberal; a noção do Estado como muito mais do que isso — como um grande esforço cooperativo de indivíduos empenhados na realização de um fim comum, o que lhe confere o direito de meter o nariz em todos e cada um dos mais remotos aspectos da experiência humana —, noção que anima grande parte do pensamento «organicista» do século XIX; os sistemas importados da psicologia, ou da teoria dos jogos, actualmente em voga — eis outros tantos modelos em cujos termos os homens (indivíduos, grupos, sociedades, culturas) têm concebido a sua experiência.

Estes modelos colidem com frequência; em certos casos, a incapacidade de explicar um número demasiado grande de aspectos da experiência revela a sua inadequação, e eles são portanto suplantados por modelos que insistem sobre aquilo que descruzavam, mas que por sua vez poderão obscurecer certos aspectos que os primeiros esclareciam. Cabe à filosofia a tarefa, muitas vezes difícil e conturbada, de distinguir e pôr a claro as categorias e os modelos ocultos segundo os termos dos quais os seres humanos pensam (ou seja, o modo como usam as palavras, imagens e outros símbolos), de revelar o que neles há de obscuro e de contraditório, de identificar os conflitos entre eles que impedem a construção de maneiras mais adequadas de organizar, descrever e explicar a experiência (uma vez que qualquer descrição e explicação implicam um ou outro modelo em cujos termos justamente se descreve e se explica); e, depois, a um nível ainda mais «elevado», compete-lhe também examinar a natureza dessa actividade (epistemologia, lógica filosófica, análise linguística) e tornar perceptíveis os modelos ocultos que operam nessa actividade do segundo nível, filosófica.

Se se objectar que tudo isto parece muito abstracto e distante da experiência quotidiana, qualquer coisa que se liga demasiado pouco aos

interesses essenciais dos homens e do mundo. Os homens não podem ver e explicar a realidade, o fazer não pode ser compreendido ainda quando é compreendido, a infelicidade e a dor são inerentes à vida e inconscientes da experiência em que se sofrem os sofrimentos causados pela política, ou da representação, por parte do poder como artifício, e quanto bem relacionada às relações humanas, calque dos padrões das relações entre os sacerdotes e

Se há alguma coisa na terra, ou de chego, dos interesses e do conhecimento, efeitos, e os meios de descobrindo descobrindo os homens possam descobrir, magarem ao facto dos outros —, à luz do dia os bretudo, os parintuito de exam põem levar a c

A tarefa perfeita que se mostra observação que modelos, os modelos como entram e ras, imagens, s trinsecamente

greja, bem como o Anti-a, que lança sobre as re-
por um modelo mecâni-
ção de um exército em
mo a fidelidade, a dedi-
o inimigo (a que se re-
noção do Estado como
as colisões e garante a
samento individualista
is do que isso — como
empenhados na realiza-
lreito de meter o nariz
s da experiência huma-
mento «organicista» do
gia, ou da teoria dos jo-
modelos em cujos ter-
s, culturas) têm conce-

certos casos, a incapa-
nde de aspectos da ex-
o portanto suplantados
scuravam, mas que por
e os primeiros esclare-
lífico e conturbada, de
los ocultos segundo os
ou seja, o modo como
de revelar o que neles
os conflitos entre eles
dequadas de organizar,
e qualquer descrição e
ajos termos justamen-
vel ainda mais «eleva-
reza dessa actividade
ística) e tornar percep-
ividade do segundo ní-

tracto e distante da ex-
demasiado pouco aos

interesses essenciais — a felicidade e a infelicidade e o destino últi-
mo dos homens comuns —, a resposta é que a acusação não tem fun-
damento. Os homens não podem viver sem se esforçarem por descre-
ver e explicar a si próprios o universo. E os modelos que usam para
o fazer não podem deixar de influenciar profundamente as suas vidas,
ainda quando e sobretudo disso não tenham consciência: boa parte da
infelicidade e da frustração dos homens deve-se à aplicação mecâni-
ca e inconsciente (mais do que deliberada) de modelos a áreas da ex-
periência em que aqueles não funcionam. Quem poderá dizer quantos
sofrimentos causou a exuberante utilização do modelo orgânico em
política, ou da concepção do Estado como obra de arte, ou da repre-
sentação, por parte dos teóricos totalitários da nossa época, do dita-
dor como artífice inspirado da vida humana? Quem dirá quanto mal
e quanto bem resultaram, em épocas anteriores, da aplicação exacer-
bada às relações sociais de metáforas de modelos construídos por de-
calque dos paradigmas da autoridade paterna (sobretudo, na esfera
das relações entre os condutores do Estado e os governados, ou entre
os sacerdotes e os leigos)?

Se há alguma esperança de realização de uma ordem razoável na
terra, ou de chegarmos a uma apreciação justa dos muitos e desvaira-
dos interesses que dividem os diversos grupos de seres humanos —
conhecimento indispensável a qualquer tentativa de avaliar os seus
efeitos, e os modelos da sua interacção e das suas consequências, vi-
sando descobrir compromissos praticáveis por meio dos quais os ho-
mens possam continuar a viver e a satisfazer os seus desejos sem es-
magarem ao fazê-lo os desejos e necessidades igualmente essenciais
dos outros —, essa esperança depende da possibilidade de trazermos
à luz do dia os modelos sociais, morais e políticos em causa, e, so-
bretudo, os paradigmas metafísicos em que eles deitam raízes, com o
intuito de examinarmos se são ou não adequados à tarefa que se pro-
põem levar a cabo.

A tarefa permanente dos filósofos é examinar toda e qualquer coi-
sa que se mostre refractária aos métodos das ciências sociais ou da
observação quotidiana: por exemplo, as categorias, os conceitos, os
modelos, os modos de pensar ou de agir e, em particular, as maneiras
como entram em choque, a fim de tentarmos construir outras metáfo-
ras, imagens, símbolos e sistemas de categorias que sejam menos in-
trinsecamente contraditórios e (mas trata-se de um objectivo que nun-

ca poderá ser plenamente alcançado) menos expostos a degenerescências. É decerto uma hipótese razoável pensarmos que uma das principais causas de confusão, infelicidade e medo seja (independentemente das suas raízes psicológicas ou sociais) a adesão cega a noções ultrapassadas, a desconfiança patológica quanto a tudo o que implique esta ou aquela forma de auto-exame crítico, os esforços frenéticos visando impedir um mínimo que seja de análise racional daquilo que os homens vivem e daquilo por que vivem.

Esta actividade socialmente perigosa, intelectualmente difícil, muitas vezes conturbada e ingrata, mas sempre importante, é obra dos filósofos, quer se ocupem das ciências naturais, quer o façam de questões morais ou políticas, ou ainda puramente pessoais. O fim da filosofia é sempre o mesmo: ajudar os homens a compreenderem-se a si próprios e a agirem, depois, à luz da consciência e não, selvaticamente, no meio das trevas.

Os problemas próprios ou aos outros são umas das coisas que tendem a ser que e a preocupar-se e a caracteriza ainda qualquer processo lhes respondermos nos possamos dar com efeito, qual a resposta: quem as põe de resposta requer busca.

Por exemplo, se em 1955?, saber posta a uma pergunta basear-se na observação: «Existe no universo, talvez, a realidade (estados)?», que pergunta? Todavia, visto Suponhamos ainda no século XVII questões relevantes; no verso teve um pr

is expostos a degeneres-
pensarmos que uma das
: medo seja (independen-
iais) a adesão cega a no-
a quanto a tudo o que im-
me crítico, os esforços
seja de análise racional
que vivem.

ectualmente difícil, mui-
importante, é obra dos fi-
s, quer o façam de ques-
nte pessoais. O fim da
ns a compreenderem-se
nsiência e não, selvati-

Os Filósofos das Luzes

Os problemas filosóficos nascem quando os homens põem a si próprios ou aos outros questões que, embora extremamente diferentes umas das outras, têm certas características que as aparentam. Tendem a ser questões muito gerais, a implicar questões de princípio e a preocupar-se pouco ou nada com a utilidade prática. Mas o que as caracteriza ainda mais vincadamente é o facto de parecer não existir qualquer procedimento consabido e geralmente aceite em vista de lhes respondermos, nem qualquer classe de especialistas aos quais nos possamos dirigir automaticamente em busca de soluções. Há, com efeito, qualquer coisa de peculiar nas próprias questões em causa: quem as põe parece não ter qualquer certeza acerca do tipo de resposta requerido, ou do modo como poderemos partir em sua busca.

Por exemplo, se perguntamos: «Foram vistos corvos na Islândia, em 1955?», sabemos como devemos proceder para encontrar a resposta a uma pergunta que tal. A resposta justa deve evidentemente basear-se na observação, e o especialista ao qual convém que nos enderecemos é o naturalista. Mas quando os homens põem questões como: «Existe no universo qualquer objecto material que seja (ou não estará, talvez, a realidade dos objectos materiais na mente e nos seus estados)?», que passos deveremos dar em vista da resolução da questão? Todavia, vistas de fora, as duas perguntas parecem semelhantes. Suponhamos ainda que eu pergunto: «A batalha de Waterloo teve lugar no século XVII?» — sabemos onde devemos procurar as informações relevantes; mas que faremos se alguém nos perguntar: «O universo teve um princípio no tempo?» Sabemos como responder à

pergunta: «Tens a certeza de que ele te conhece?», mas que fazer se alguém se interroga: «Poderei alguma vez ter a certeza do que se passa na mente de outra pessoa?» É mais fácil respondermos à pergunta: «Porque é que a teoria de Einstein é superior à de Newton?» do que à seguinte: «Porque é que as previsões dos cientistas são mais fiáveis do que as dos feiticeiros?» (ou vice-versa); à pergunta: «Quantas são as raízes positivas da equação $x^2 = 2$?» do que à seguinte: «Existem números irracionais?»; à pergunta: «O que significa exactamente a palavra "obscurantista"?» do que à seguinte: «O que significa exactamente a palavra "se"?» «Como devo reparar esta máquina de escrever partida?» parece ser uma pergunta de uma espécie diferente daquela que diz: «Como devo (ou devem os homens em geral) viver?»

Em todos estes exemplos, a tentativa de resposta à segunda pergunta de cada par parece, por um motivo ou outro, embater num obstáculo. Não existe, como acontece para cada uma das primeiras perguntas de cada par, um método bem conhecido e geralmente aceite de descoberta da solução. E todavia as perguntas em causa parecem de um tipo bastante preciso, tendo-se mostrado para alguns homens intensamente desconcertantes, ou até mesmo dolorosas. Porque é, portanto, tão difícil chegarmos aqui a respostas que desfaçam o nó de uma vez por todas, de maneira a que os problemas não voltem a colocar-se na geração seguinte? Esta incapacidade de acesso a soluções claras cria a impressão de não haver progresso em filosofia, mas apenas diferenças de opinião subjectivas, à falta de pelo menos um critério objectivo de descoberta da verdade.

A história destes problemas, e dos meios usados para lhes dar resposta, é com efeito a história da filosofia. As ideias gerais em cujo quadro — e os métodos através dos quais — pensadores diferentes em diferentes tempos procuraram alcançar a verdade sobre as questões em causa — as maneiras de formular as próprias perguntas — mudam sob a influência de numerosas forças, entre as quais se contam as respostas apresentadas por filósofos de uma época anterior, as crenças morais, sociais e religiosas que prevalecem no período considerado, o estado dos conhecimentos científicos e, em termos igualmente importantes, os métodos utilizados pelos cientistas da época, sobretudo quando tenham obtido sucessos espectaculares, afirmando, por conseguinte, os seus poderes de encantamento sobre a imaginação da geração a que pertencem e das seguintes.

Uma das características — e tratado elucidado — outros pontos de vista formais. O que são questões filosóficas a ciência, ou seja, de empíricas, quer tenham. Perguntas com a certeza de que as chegar alguma vez me parecer apenas respostas obtidas pelo conhecimento humano, o raciocínio de mais — o tipo de temáticas, na lógica

Quase poderíamos sua relação com as questões que são formais (e dedutivas dos homens, e na suas formais em cada astronomia, a matemáticas semelhantes se por um tempo por sob a forma de domínio da filosofia e solução dos seus problemas de ser confundidos relativamente poucas diferenças que não estão tanto das ciências gado a esta progressão formais, cada um deixa sempre para a parte, não analisada insolubilidade apar

rece?», mas que fazer se
r a certeza do que se pas-
espondermos à pergunta:
r à de Newton?» do que
cientistas são mais fiáveis
pergunta: «Quantas são
ue à seguinte: «Existem
significa exactamente a
: «O que significa exac-
r esta máquina de escre-
na espécie diferente da-
mens em geral) viver?»
resposta à segunda per-
outro, embater num obs-
uma das primeiras per-
lo e geralmente aceite de
as em causa parecem de
para alguns homens in-
olorosas. Porque é, por-
que desfaçam o nó de
problemas não voltem a
idade de acesso a solu-
gresso em filosofia, mas
falta de pelo menos um

sados para lhes dar res-
s ideias gerais em cujo
- pensadores diferentes
verdade sobre as ques-
s próprias perguntas —
i, entre as quais se con-
uma época anterior, as
lecem no período consi-
os e, em termos igual-
los cientistas da época,
ectaculares, afirmando,
mento sobre a imagina-
es.

Uma das características principais das questões a que nos vimos re-
ferindo — e trata-se de um aspecto que só nos nossos dias parece ter
sido elucidado — é que, independentemente do que possam ser de
outros pontos de vista, não são nem questões empíricas, nem questões
formais. O que significa que não é possível responder às interroga-
ções filosóficas aduzindo os resultados da observação ou da expe-
riência, ou seja, do mesmo modo que respondemos às interrogações
empíricas, quer tenham origem na ciência, quer venham do senso co-
mum. Perguntas como: «O que é o sumo bem?», ou: «Como posso ter
a certeza de que as tuas sensações são semelhantes às minhas? Ou de
chegar alguma vez a compreender deveras o que me dizes, em vez de
me parecer apenas compreendê-lo?», não admitem evidentemente
respostas obtidas por meio do uso dos dois grandes instrumentos do
conhecimento humano: por um lado, a indagação empírica e, por ou-
tro, o raciocínio dedutivo, tal como o empregam as disciplinas for-
mais — o tipo de raciocínio, por exemplo, que descobrimos nas ma-
temáticas, na lógica, ou na gramática.

Quase poderíamos, com efeito, dizer que a história da filosofia na
sua relação com as ciências consiste em parte no trabalho de separar
as questões que são de natureza empírica (e indutiva) ou de natureza
formal (e dedutiva) da massa dos problemas que enchem o espírito
dos homens, e na sua atribuição às rubricas das ciências empíricas ou
formais em cada caso competentes. Foi assim que, por exemplo, a
astronomia, a matemática, a psicologia, a biologia e outras discipli-
nas semelhantes se destacaram do *corpus* geral da filosofia (ao qual
por um tempo pertenceram), iniciando novas e fecundas carreiras
sob a forma de disciplinas independentes. Só permaneceram no do-
mínio da filosofia enquanto foram obscuras as vias a tomar para a re-
solução dos seus problemas, de tal maneira que estes corriam o ris-
co de ser confundidos com outros problemas com os quais tinham
relativamente pouca coisa em comum, e dos quais os separavam di-
ferenças que não eram reconhecidas com suficiente clareza. O avan-
ço tanto das ciências como da filosofia parece estar estreitamente li-
gado a esta progressiva atribuição dos elementos empíricos e
formais, cada um à sua própria esfera; processo que, por outro lado,
deixa sempre para trás um núcleo de questões por resolver (e, em boa
parte, não analisadas), cujas obscuridade, generalidade e, sobretudo,
insolubilidade aparente — ou real — através de métodos empíricos

ou formais lhe conferem um estatuto peculiar ao qual tendemos a chamar filosófico.

A compreensão desta verdade — se de uma verdade se trata — fez-se esperar por muito tempo. A tendência natural era pensar que as questões filosóficas se situavam no mesmo plano que as outras e que seria possível responder-lhes através do uso de métodos análogos, especialmente esses meios que haviam dado excelentes resultados na resposta a outras questões, que se tinham revelado efectivamente empíricas, ainda que a distinção entre as duas ordens nem sempre pudessem ser reflexivamente traçada. Quando um ramo da investigação humana, digamos a física, ou a biologia, obtinha sucessos notáveis empregando esta ou aquela técnica nova e fecunda, procedia-se inevitavelmente à tentativa de aplicar técnicas análogas aos problemas filosóficos, com resultados (felizes ou infelizes) que são uma constante na história do pensamento humano. Deste modo, os êxitos sem precedentes obtidos através do método matemático no século XVII deixaram na filosofia a sua marca; e não só porque ao tempo a matemática não se distinguira ainda claramente da filosofia, mas porque as técnicas matemáticas — a dedução a partir de axiomas «auto-evidentes» segundo regras fixas, os testes de coerência interna, os métodos *a priori*, os critérios de clareza e rigor próprios das matemáticas — foram aplicadas também à indagação filosófica, tendo sido o resultado que este modelo particular dominou, para além da ciência, também a filosofia de toda uma época. Tiveram assim lugar sucessos notáveis, e outros tantos fracassos igualmente notáveis, como habitualmente acontece quando a aplicação demasiado entusiástica e fanática de técnicas ricas em resultados num certo domínio é mecanicamente exportada para outro domínio, que não é necessariamente semelhante ao primeiro.

Se o modelo que dominou o século XVII foi o matemático, seria, no século seguinte, o modelo mecânico o dominante, ou, mais precisamente, o modelo fornecido pelo sistema newtoniano, imitado um pouco por toda a parte. Na realidade, as questões filosóficas são questões *sui generis*, e não se assemelham nem às questões mecânicas, nem às questões matemáticas (ou biológicas, ou psicológicas, ou históricas); e, todavia, o efeito que sobre a filosofia exerce um certo modelo é muito diferente do efeito devido à influência de outro; é a influência do novo modelo mecânico que aparenta entre si os filósofos do século XVIII, sob outros aspectos tão diferentes uns dos outros.

O século XVIII mental a ter consi-
vel. Os incompar-
lo anterior trans-
do mundo mater-
têntico — de tal
barreira entre nós
cas da Idade Mé-
tas, fantasiosas e
nicas e da ling-
daquilo que os se-
descoberta e exp-
Hobbes, todos ele-
ma de tipo mater-
termos quase-ma-
deria incorrer na
massa confusa de
doutrina dogmáti-
outra) que o avan-
A mesma mental
explicação o prin-
ton levava a cabo
material, ou seja
mente pequeno
imensas, determi-
comportamento
po material do un-
e uma simplicidade
ciência física rein-

A noite a
Mas Deus

Mas as antigas
como todas as qu-

¹ *Nature, and Nature's
Cf. Alexander Pope, «*

iar ao qual tendemos a

verdade se trata — fez-tural era pensar que as ano que as outras e que e métodos análogos, es-xcelentes resultados na lado efectivamente em-ens nem sempre pudes-no da investigação hu-inha sucessos notáveis nda, procedia-se inevi-gas aos problemas filo-e são uma constante na s êxitos sem preceden-éculo XVII deixaram na o a matemática não se porque as técnicas ma-to-evidentes» segundo métodos *a priori*, os cricas — foram aplicadas sultado que este mode-nbém a filosofia de to-táveis, e outros tantos ente acontece quando a técnicas ricas em resul-portada para outro do o primeiro.

matemático, seria, no nte, ou, mais precisa-toniano, imitado um s filosóficas são ques-questões mecânicas, i psicológicas, ou his-a exerce um certo mo-ência de outro; é a in-a entre si os filósofos les uns dos outros.

O século XVIII é talvez o último período da história da Europa Ocidental a ter considerado a onisciência humana um objectivo acessível. Os incomparáveis progressos da física e da matemática no século anterior transformara a concepção corrente da natureza humana e do mundo material, e, mais ainda, a da natureza do conhecimento autêntico — de tal ponto que ainda hoje a época se levanta como uma barreira entre nós e as anteriores, fazendo com que as ideias filosóficas da Idade Média, e até mesmo do Renascimento, pareçam remotas, fantasiosas e, por vezes, quase ininteligíveis. A aplicação das técnicas e da linguagem matemática às propriedades mensuráveis daquilo que os sentidos revelam tornou-se o único método válido de descoberta e exposição da verdade. Descartes e Espinosa, Leibniz e Hobbes, todos eles, procuraram conferir aos seus raciocínios uma forma de tipo matemático. O que pode ser dito deverá ser formulado em termos quase-matemáticos, porque uma linguagem menos precisa poderia incorrer na falta de ocultar as falácias e os pontos obscuros, a massa confusa das superstições e dos preconceitos característicos da doutrina dogmática e desacreditada do universo (de raiz teológica ou outra) que o avanço da nova ciência varrera do caminho e suplantara. A mesma mentalidade perdura no século XVIII — fenómeno de cuja explicação o principal factor singular é a influência de Newton. Newton levava a cabo a empresa sem precedentes de explicar o mundo material, ou seja, tornara possível, através de um número relativamente pequeno de leis fundamentais com um alcance e uma força imensas, determinar, pelo menos em princípio, as propriedades e o comportamento de cada uma das partículas simples de qualquer corpo material do universo, e fizera tudo isso com um grau de exactidão e uma simplicidade outrora inimagináveis. Doravante, no reino da ciência física reinavam a ordem e a clareza:

A noite a Natureza e suas leis encobria.

Mas Deus disse: — *Que Newton seja!* — e fez-se dia.¹

Mas as antigas disciplinas da metafísica, da lógica, da ética, bem como todas as que se referiam à vida social dos homens, viam-se ago-

¹ *Nature, and Nature's laws lay hid in night / God said, Let Newton be! and all was light.* Cf. Alexander Pope, «Epitaph Intended for Sir Isaac Newton» (1730).

ra num caos, governadas pelas confusões de pensamento e de linguagem de uma época anterior, como se nada houvesse mudado. Era natural e, de facto, praticamente inevitável, que aqueles que se tinham libertado por meio das novas ciências procurassem aplicar os seus métodos e princípios a um objecto que mostrava claramente uma necessidade de ordem desesperada, maior ainda do que a dos factos do mundo externo. Com efeito, tratava-se de uma tarefa de importância decisiva, uma vez que sem um quadro autêntico e claro das principais «faculdades» e operações do espírito humano não era possível estabelecer-se com segurança o grau de fiabilidade dos vários tipos de pensamento ou de raciocínio, e tão-pouco determinar as fontes e os limites do conhecimento humano, ou as relações a estabelecer entre as suas variedades. Por outro lado, se não se conhecessem tais coisas, deixava de ser possível desmascarar convenientemente as pretensões dos ignorantes e dos charlatães, do mesmo modo que se não podia estabelecer a relação justa entre a nova imagem do mundo material e esses outros temas da maior significação para os homens: a conduta moral, os princípios estéticos, as leis da história e da vida social e política, os mecanismos «internos» das paixões e da imaginação, e todas as outras questões que se revestem de fundamental importância para os seres humanos. Fora criada uma ciência da natureza; continuava ainda por fazer uma ciência do espírito. Nos dois casos, o objectivo devia ser o mesmo: a formulação de leis gerais, baseadas na observação («interna» e «externa») e, em sendo caso disso, na experimentação; e, uma vez estabelecidas tais leis, a dedução, a partir delas, de conclusões específicas. Para cada pergunta autêntica, havia muitas respostas falsas e só uma verdadeira; e, uma vez descoberta, esta última seria definitiva, continuaria a ser verdadeira para sempre; o que faltava era apenas um método capaz de a descobrir. Ora, um método correspondente a esta descrição fora o usado pelo «incomparável Newton»¹; pois bem, se seguissem preceitos análogos, os seus émulo no campo do espírito poderiam obter uma colheita igualmente abundante. Se as leis eram válidas, as observações em que se apoiavam autênticas e as inferências correctas, então conclusões verdadeiras e inimpugnáveis proporcionar-nos-iam o conhecimento de reinos até ao momento por explorar, transformando o presente amontoado

¹ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, «Epistle to the Reader».

de ignorância e elementos lógicos teórica da divina a ignorância, o mens. Para uma varia a aplicar es todas as suas acções-se felizes, racion

Para que os res cácia dos instrume gica caracterizou te de Descartes do ainda, continuando to filosófico. A ap variedades e do do dicionais como a pôr termo às suas grama que os filóso que se esforçaram século XVII; não de cópios «naturais» va experimental — corpos, ainda que ja tado de repouso, ou os corpos celestes mente circular. As le cópios «naturais» na sa de dados acumula da experimentação

Este recurso à obs ção de métodos capa va na identificação d e muito variados fer mente formuladas en cessário tratar como de, ou seja, os aspect que ligassem as varia riasções (mensuráveis

amento e de lingua-
esse mudado. Era na-
queles que se tinham
sem aplicar os seus
claramente uma ne-
que a dos factos do
arefa de importância
e claro das principais
to não era possível
de dos vários tipos de
linar as fontes e os li-
a estabelecer entre as
necessem tais coisas,
amente as pretensões
que se não podia es-
mundo material e es-
homens: a conduta
e da vida social e po-
da imaginação, e to-
amental importância
a da natureza; conti-
dos dois casos, o ob-
s gerais, baseadas na
caso disso, na expe-
dedução, a partir de-
inta autêntica, havia
uma vez descoberta,
dadeira para sempre;
a descobrir. Ora, um
sado pelo «incompa-
os análogos, os seus
a colheita igualmen-
ções em que se apoia-
conclusões verdadei-
thecimento de reinos
presente amontoado

«Epistle to the Reader».

de ignorância e conjecturas ociosas num sistema claro e coerente de elementos logicamente inter-relacionados — a cópia ou contrapartida teórica da divina harmonia da natureza, escondida da nossa vista pela ignorância, ou pela preguiça, ou ainda pela perversidade dos homens. Para uma criatura racional, a compreensão de que assim era levaria a aplicar esse tipo de compreensão a todas as suas crenças e a todas as suas acções, pois só desse modo os homens poderiam tornar-se felizes, racionais e livres.

Para que os resultados fossem fiáveis, era essencial garantir a eficácia dos instrumentos de investigação. Esta perspectiva epistemológica caracterizou a filosofia europeia através da formulação por parte de Descartes do seu método da dúvida até ao século XX e depois ainda, continuando a ser hoje uma vigorosa tendência do pensamento filosófico. A aplicação directa dos resultados desta indagação das variedades e do domínio do conhecimento humano a disciplinas tradicionais como a política, a ética, a metafísica e a teologia, visando pôr termo às suas perplexidades de uma vez por todas, tal foi o programa que os filósofos do século XVIII tentaram realizar. Os princípios que se esforçaram por aplicar eram os novos cânones científicos do século XVII; não devia manter-se qualquer dedução *a priori* dos princípios «naturais» venerados na Idade Média, mas desprovidos de prova experimental — princípios como aquele por força do qual todos os corpos, ainda que já não submetidos a qualquer força, acedem ao estado de repouso, ou o que faz com que a via «natural» a que aspiram os corpos celestes na sua busca de auto-realização seja necessariamente circular. As leis de Kepler e de Galileu contradiziam estes princípios «naturais» na base da observação (por exemplo, a imensa massa de dados acumulados pelo astrónomo dinamarquês Tycho Brahe) e da experimentação (do tipo das efectuadas por Galileu).

Este recurso à observação e à experimentação implicava a aplicação de métodos capazes de efectuar medições exactas, e desembocava na identificação de ligações que articulavam num conjunto muitos e muito variados fenómenos sob leis extremamente exactas, geralmente formuladas em termos matemáticos. Por conseguinte, era necessário tratar como reais apenas os aspectos mensuráveis da realidade, ou seja, os aspectos susceptíveis de serem traduzidos em equações que ligassem as variações de um dado traço de um fenómeno às variações (mensuráveis) de outros fenómenos. O conjunto da noção da

natureza como composta de qualidades irreduzivelmente diferentes e por espécies «naturais» irremediavelmente separadas deveria ser abandonada de uma vez por todas. A categoria aristotélica da causa final — a explicação dos fenómenos nos termos da tendência «natural» de cada objecto a realizar o seu próprio fim ou intenção interna, que era também a resposta à questão da sua existência e à da função que lhe competia (noções para as quais é impossível, por razões de princípio, descobrir provas experimentais ou observacionais) — foi abandonada como anticientífica e, mais ainda, no caso das entidades inanimadas desprovidas de vontade ou intencionalidade, como literalmente ininteligível. As leis que formulavam as concomitâncias regulares dos fenómenos — a ordem e as conjunções (observadas) de coisas e acontecimentos — eram suficientes, e não havia necessidade de se introduzirem entidades e forças imponderáveis em vista da descrição de tudo o que era possível prever. O espaço, o tempo, a massa, a força, a quantidade de movimento, o repouso — os termos da mecânica — deviam substituir as causas finais, as formas substanciais, a intenção divina e as outras noções metafísicas. Era, com efeito, necessário abandonar todo o aparelho da ontologia e da teologia medievais em proveito de um simbolismo que se referisse a esses aspectos do universo que são dados aos sentidos, ou podem ser, de uma maneira ou de outra, medidos ou inferidos.

Esta atitude emerge com excepcional clareza nas obras não só de Locke e de Hume, que tinham um respeito profundo pela ciência natural, mas também na de Berkeley, que tinha um forte interesse na negação dos seus princípios metafísicos. Aos olhos de todos estes pensadores, o modelo era o da física e o da mecânica contemporâneas. Para Newton, e de facto para os físicos pré-newtonianos com os quais Locke estaria provavelmente mais familiarizado, o mundo da matéria devia ser descrito em termos de partículas uniformes, e as leis do seu comportamento eram as leis da interacção dessas partículas. Os filósofos empiristas britânicos, cuja obra viria gradualmente a dominar o pensamento europeu, aplicaram esta mesma concepção ao espírito. O espírito é tratado por eles como se fosse uma caixa que contivesse os equivalentes mentais das partículas newtonianas, que recebiam aqui o nome de «ideias». Estas «ideias» são entidades distintas e separadas, «simples», sem partes em que seja possível subdividi-las, ou seja, à letra, «atómicas»; têm origem nalgum lugar do mundo exter-

no, a partir do qual caem no mundo numa clepsidra; e que ou percebem de um modo ou de outro, de uma maneira que não difere. Os objectos são compostos de ideias. Locke tenta qualquer coisa para separar as ideias no nosso espírito e a realidade exterior daquele, da sua associação com a matéria, como faria um químico com os ingredientes e o comportamento.

O pensamento — ou, pelo menos, para Locke uma espécie de objectos externos, que percebem o mundo — é o conhecimento como o conhecimento, de acordo e repulsão, entre ideias, percepção como qualquer coisa, fossem partículas diferenciadas, de ver se ambas concordam ou não, a posição que afirma a sua conexão com o mundo exterior daquele como os objectos. Dois objectos coloridos e de diferentes cores, da mesma cor. Quando Berkeley trata as ideias abstractas, o seu alvo é uma ideia que não seja uma ideia (uma vez que as ideias são ideias). Como Locke as invoca a fim de separar as ideias, parecem a Berkeley as ideias se são ideias devem ser entidades distintas, ser abstractas, ou seja, sem propriedade particular. A ideia é a ideia. Seja ou não justificado aqui é o pressuposto, como muitos outros empiristas concordam, o qual o espírito é um mundo de ideias, como fichas e como slot-machine; o espaço tridimensional.

¹ *An Essay concerning Human Understanding*.

no, a partir do qual caem no espírito como outros tantos grãos de areia numa clepsidra; e que ou permanecem no seu isolamento, ou se associam de um modo ou de outro para formarem entidades complexas, de uma maneira que não difere daquela como no mundo externo os objectos são compostos por conjuntos de moléculas e de átomos. Locke tenta qualquer coisa que se assemelha à história da génese das ideias no nosso espírito e a uma descrição do seu movimento no interior daquele, da sua associação e dissociação recíprocas, justamente como faria um químico actual que se ocupasse de analisar os ingredientes e o comportamento físico de uma substância composta.

O pensamento — ou, pelo menos, o pensamento reflexivo — é para Locke uma espécie de olho interno, a contraparte dos olhos físicos externos, que percebem o mundo do lado de fora. Quando Locke define o conhecimento como «a percepção da ligação e acordo, ou do desacordo e repulsão, entre quaisquer ideias nossas»¹, concebe esta percepção como qualquer coisa que inspeciona duas ideias como se fossem partículas diferenciáveis; o olho interno é em seguida capaz de ver se ambas concordam ou não e, portanto, de decidir se a proposição que afirma a sua conexão é ou não verdadeira, de modo não diferente daquele como os olhos externos são capazes de inspecionar dois objectos coloridos e de dizer se nos dois casos se trata ou não da mesma cor. Quando Berkeley critica a teoria lockeana das ideias gerais abstractas, o seu alvo é sobretudo a noção de que possa haver uma ideia que não seja uma imagem absolutamente determinada (uma vez que as ideias são entidades); e as «ideias abstractas», tal como Locke as invoca a fim de explicar o que significam os termos gerais, parecem a Berkeley uma contradição nos termos, uma vez que se são ideias devem ser entidades concretas e não podem, por conseguinte, ser abstractas, ou seja, não determinadas, de maneira a não terem propriedade particular alguma devida aos sentidos ou à imaginação. Seja ou não justificado o seu ataque a Locke, o que é revelador aqui é o pressuposto, comum aos dois (como também a Hume e a muitos outros empiristas contemporâneos, sobretudo em França), segundo o qual o espírito é um recipiente em cujo interior as ideias circulam como fichas e compõe formas como o faria uma complicada *slot-machine*; o espaço tridimensional newtoniano tem a sua contra-

¹ *An Essay concerning Human Understanding*, Livro IV, capítulo I, parágrafo 2.

partida no «espaço» interior do espírito, ao qual preside o olho interno, ou faculdade de reflexão.

A filosofia, portanto, deve converter-se numa ciência natural. Os factos com que lida devem ser descobertos por meio da introspecção. Como qualquer outra investigação humana autêntica, deve começar pela observação empírica. Hume faz-se eco desta tese: «Tal como a ciência do homem é a única base sólida para as outras ciências, assim a única base sólida para a ciência do homem deve ser a experiência ou a observação.»¹ A filosofia é, na realidade, uma espécie de psicologia científica; e entre os adeptos mais extremos de semelhante doutrina, sobretudo em França, transforma-se numa espécie de fisiologia, versão precoce do behaviorismo ou do «fiscalismo». Os discípulos franceses de Locke e Hume — Condillac, Helvétius, La Mettrie — levam esta posição às últimas consequências. Condillac empreende a reconstrução de toda a experiência humana — dos mais complexos e elaborados pensamentos ou «movimentos da alma», do mais refinado jogo da imaginação, da mais subtil especulação científica — a partir das ideias «simples», ou das sensações classificáveis como sendo dadas a um ou a outros dos nossos sentidos normais, podendo cada uma delas ser, por assim dizer, identificada e atribuída ao seu justo lugar no fluxo das sensações. Os grandes divulgadores da época, cujos escritos atingem o público instruído de numerosos países para além das fronteiras de França, sua terra natal, e que são encabeçados por Voltaire, Diderot, D'Holbach, Condorcet e os seus seguidores, estavam, todos eles, de acordo (apesar das suas divergências em torno de outras questões) sobre a importância decisiva de uma abordagem sensualista semelhante. Há noções «orgânicas» — antiatomísticas — nos escritos de Diderot, como nos de Maupertuis ou Bordeu, sendo que algumas delas poderão ter influenciado Kant; mas a tendência dominante é favorável à decomposição de cada coisa em elementos atômicos últimos, irreduzíveis, pouco importando que sejam de natureza física ou psicológica.

Hume, que crê que «a matemática, a filosofia natural e a religião natural [quer dizer, a ciência natural] dependem em certa medida do conhecimento do homem»², deve esta convicção à ideia de que a ta-

¹ *A Treatise of Human Nature*, Introdução.

² *Op. cit.* Cf. p. [43 do original inglês], nota 2.

refa d
que e
analo
ciação
a gra
ideias
qual,
no na
menc
dadei
o apa
anato
expli
de ex
abund
seus
sécul
quent
natur
des m
estud
Dider

Be
to cri
píritu
muito
tem n
car ac
Pelo
como
ser d
image
titativ
dadas

Ex
vel c

¹ *Ibid.*

reside o olho inter-
ciência natural. Os
io da introspecção.
tica, deve começar
tese: «Tal como a
tras ciências, assim
e ser a experiência
a espécie de psico-
de semelhante dou-
pécie de fisiologia,
no». Os discípulos
is, La Mettrie — le-
dillac empreende a
s mais complexos e
», do mais refinado
ientífica — a partir
eis como sendo da-
podendo cada uma
i ao seu justo lugar
da época, cujos es-
aíses para além das
cabeçados por Vol-
guidores, estavam,
as em torno de ou-
na abordagem sen-
tiatomísticas — nos
Bordeu, sendo que
s a tendência domi-
em elementos ató-
e sejam de natureza

natural e a religião
em certa medida do
à ideia de que a ta-

refa da filosofia consiste em tratar dos ingredientes últimos de tudo o que existe. A sua teoria do espírito é mecanicista, e foi elaborada por analogia com a teoria newtoniana da atracção gravitacional: a associação das ideias é chamada a desempenhar no espírito a função que a gravidade desenvolve no mundo material. E a mesma associação de ideias é descrita por Hume como «uma espécie de ATRACÇÃO, a qual, como se verá, acontece ter no mundo mental, não menos do que no natural, efeitos extraordinários, manifestando-se sob formas não menos numerosas, nem menos variadas»¹. La Mettrie concebe o verdadeiro filósofo como uma espécie de engenheiro capaz de decompor o aparelho que é o espírito humano; Voltaire descreve-o como um anatomista excelente, que (trata-se de um elogio a Locke) é capaz de explicar a razão humana exactamente da mesma maneira que é capaz de explicar as engrenagens do corpo humano. As imagens científicas abundam nos tratados filosóficos dos *philosophes* franceses e dos seus discípulos noutros países: a natureza, concebida, no princípio do século, por Butler como um organismo, é comparada por Paley, cinquenta anos mais tarde, a um relógio. A «moral natural» e a «religião natural» (comum a todos os homens, mas mais evidente nas sociedades menos corrompidas, sociedades primitivas ou rurais) podem ser estudadas cientificamente como a vida das plantas ou dos animais. Diderot compara a vida social a uma grande oficina.

Berkeley, longe de considerar este empirismo repugnante, enquanto cristão e bispo que é, considera que só ele é compatível com o espiritualismo que impregna todas as suas crenças. Para ele, quando muito, Locke não é suficientemente empirista. E em certo sentido, tem razão: a ciência do século XVII, que Locke admira e parece aplicar aos fenómenos mentais, era tudo menos rigorosamente empirista. Pelo contrário, o mundo dos sentidos é tido por Galileu e Descartes como vago, enganador e confuso, cheio de fenómenos que só podem ser descritos em termos qualitativos, ou seja, inadmissíveis numa imagem do mundo científica e, por conseguinte, rigorosamente quantitativa. As qualidades «primeiras» das quais a ciência se ocupa são dadas directamente aos sentidos.

Existem dois domínios distintos: o domínio quantitativo, mensurável com precisão, dos objectos no espaço, que possuem propriedades

¹ *Ibid.*, Livro I, Parte I, parágrafo 4.

como o movimento e o repouso, uma determinada forma e solidez, temperaturas específicas (que são os movimentos das partículas), e assim por diante, contrapõe-se ao domínio das cores, dos odores e dos sabores, dos graus de calor e de frio, dos sons agudos e graves e outros aspectos semelhantes, que, sendo subjectivos e, portanto, pouco fiáveis. Locke, que parte do princípio que não temos outro conhecimento senão o que provém dos sentidos, tem dificuldade em explicar porque é que às qualidades «primeiras», que para ele devem (se quer ser coerente) depender dos testemunhos prestados pelos sentidos, exactamente do mesmo modo que as «segundas», deverá ser contudo reconhecida essa espécie de primado e de autoridade que a ciência física parece conferir-lhes. O resultado é que o vemos oscilar entre a incoerência e tentativas pouco convincentes de representar as qualidades segundas como de algum modo engendradas pelas primeiras, que não seriam tanto em si mesmas sensíveis como, de uma maneira ou de outra, responsáveis pelos dados sensoriais. Locke depara com dificuldades análogas a propósito da substância material, que é para os físicos qualquer coisa que não se dá directamente aos sentidos e não pode, por isso, deixar de parecer inaceitável aos olhos de um empirismo rigoroso.

Com grande coerência, Berkeley rejeita as tentativas de «domesticação» da física, bem como todos os esforços tendentes ao estabelecimento de um compromisso com as suas pretensões. Antes considera um dualismo desse tipo como incompatível com o empirismo integral que invoca. A oposição estabelecida entre sensações subjectivas e propriedades objectivas da matéria é falaciosa. Os sentidos são a única fonte do conhecimento. O mundo consiste em pensamentos, sentimentos, sensações — «ideias» no espírito dos agentes, de Deus e das suas criaturas, os homens. Para além destas ideias, nada mais há, pelo menos no que se refere ao mundo material. Berkeley combina um empirismo coerente na esfera do mundo material com a crença na realidade de substâncias espirituais (almas ou espíritos eternos), seres activos cuja existência não depende, ao contrário do que necessariamente se passa no caso das substâncias passivas, do serem percebidas, ou do serem de qualquer outro modo conteúdo da experiência de alguém: são substâncias das quais não possuímos «ideias», mas (como os seus sucessores haviam chamado a semelhante tipo de conhecimento não-sensível) «noções», que podem incluir igualmente

da forma e solidez, das partículas), e os sabores, dos odores e dos sons, dos graves e outros; e, portanto, pouco mais do que outro conhecimento em explicar como eles devem (se quer os sentidos, deverá ser contudo de que a ciência finos oscilar entre a apresentar as qualidades pelas primeiras, ou, de uma maneira Locke depara com o material, que é para os sentidos e os olhos de um em-

tivas de «domesticantes ao estabelecimento. Antes considerado o empirismo das sensações subjectivas. Os sentidos são em pensamentos, agentes, de Deus e ideias, nada mais. Berkeley combina o material com a crença em espíritos eternos), e o necessário do que necessitam, do serem perdidos da experiência das «ideias», mas o hante tipo de concluir igualmente

«relações», uma vez que também estas não parece que sejam sensíveis. A posição de Berkeley sobre este ponto, peculiar combinação de platonismo e de sensualismo, não é tão incoerente como tem sido demasiadas vezes considerada pelos seus críticos, de Hume em diante.

Para Berkeley, a noção de substâncias externas de tal modo excluídas de qualquer experiência sensível possível que delas não podemos, por razões de princípio, formar a mínima ideia, é uma noção ininteligível. Berkeley é ao mesmo tempo um espiritualista integral e um sensualista coerente. Todo o seu raciocínio assenta na ideia de que se não nos deixarmos confundir pela terminologia científica, que sugere a existência de uma matéria não perceptível, mas baseia ao mesmo tempo todo o nosso conhecimento no testemunho do que pode ser percebido, e sobre isso apenas, chegaremos à posição cristã ortodoxa, segundo a qual o universo tem carácter espiritual. Enquanto para Locke e para Hume, a matemática representa a mais perfeita forma de conhecimento — e até mesmo o ideal da transparência e da certeza inimpugnável, por comparação com o qual todas as outras espécies de conhecimento parecem defeituosas —, para Berkeley a matemática sugere que nos são dadas entidades mitológicas que não têm qualquer existência no mundo. Segundo Berkeley, as figuras geométricas não são entidades ideais, livres de necessidade (própria de todas as entidades reais) de se justificarem através da observação empírica, mas são conteúdo da sensação, exactamente como qualquer outra coisa. Uma recta consiste num certo número de *minima sensibilia* (que seria em princípio possível contarmos); e se este número for ímpar, não será possível em rigor dividi-la pela metade, digam os geómetras o que disserem. Esta concepção excêntrica é interessante, que mais não seja como testemunho dos extremos a que podem conduzir o empirismo e o nominalismo.

Tanto Locke como Hume têm uma ideia mais plausível da matemática e, embora as suas descrições do raciocínio matemático não sejam completamente convincentes, compreendem tão claramente como Leibniz a diferença que o separa dos enunciados relativos aos factos empíricos. Hume, em particular, é muito claro sobre a diferença entre os enunciados de tipo formal, ou seja, os da lógica e da aritmética ou da álgebra (por vezes, torna-se confuso e hesitante no campo da geometria) e os de tipo factual, que formulam um juízo de existência. Com efeito, a sua grande conquista assenta precisamente

no reconhecimento de que, uma vez que noções como a de necessidade e de identidade, rigorosamente entendidas, pertencem ao mundo das disciplinas formais — essas a que os racionalistas tinham chamado «verdades de razão», tidas como tais pelo facto de as suas contrárias serem autocontraditórias (por oposição às «verdades de facto», das quais não podemos ajuizar por meio de qualquer processo puramente formal) —, não ocupam qualquer lugar no reino dos enunciados relativos ao mundo, sendo a suposição contrária responsável em larga medida pela existência da falsa ciência da metafísica.

A necessidade e a identidade são relações que não podem ser descobertas nem pela observação do mundo externo, nem pela introspecção, nem ainda seja por que tipo de combinação for das duas «faculdades». Não são, portanto, relações reais articulando entidades reais, que possamos encontrar no mundo real. Segue-se que o conhecimento terá forçosamente de ser de duas espécies: ou se pretende «necessário», caso em que repousa em critérios formais e não pode fornecer-nos qualquer informação a respeito do mundo; ou pretende fornecer informações a respeito do mundo, e não pode então ser mais do que provável, e nunca infalível. Não pode ter um carácter de certeza, se por isso entendermos o tipo de certeza que só a lógica ou a matemática podem alcançar. Esta distinção entre duas espécies de asserções, intimamente associada à distinção entre «sintético» e «analfítico», *a posteriori* e *a priori*, é o ponto de partida da grande controvérsia que despertou Kant do seu sono dogmático e transformou a história da filosofia moderna.

À tentativa heróica de transformar a filosofia numa ciência natural pôs fim a grande ruptura com as tradições tanto do racionalismo como do empirismo, nos termos em que até então se haviam desenvolvido, inaugurada por Kant, cujas concepções filosóficas são a fonte de grande parte do pensamento do século XIX. Kant foi o primeiro a compreender claramente a verdade de que a tarefa da filosofia não consiste — e nunca consistiu — na busca de respostas a questões empíricas e de facto, das quais se ocupam as ciências particulares ou, a um nível diferente, o senso comum corrente, do mesmo modo que a filosofia não pode ser uma disciplina puramente dedutiva, como são as ciências formais da lógica ou da matemática. Foi o primeiro grande filósofo a compreender assim que as questões principais da filosofia não são aquelas para as quais existe um método claro de solução

de necessi-
m ao mun-
inham cha-
de as suas
erdades de
uer proces-
o reino dos
ria respon-
metafísica.
m ser des-
ela intros-
s duas «fa-
entidades
e o conhe-
e pretende
: não pode
a pretende
o ser mais
ter de cer-
ógica ou a
cies de as-
» e «analf-
de contro-
sformou a

ia natural
lismo co-
desenvol-
io a fonte
primeiro a
sofia não
stões em-
res ou, a
do que a
como são
iro gran-
da filoso-
e solução

através da indagação empírica (por exemplo, a questão da génese das nossas ideias — a tentativa de descobrir «de onde vêm», que é um problema da competência dos psicólogos, dos fisiologistas, dos antropólogos e assim por diante), nem as questões cujas respostas se obtêm através da dedução a partir de axiomas auto-evidentes ou *a priori*, como haviam sustentado os escolásticos e os racionalistas, uma vez que aquilo que é auto-evidente, ou resultado de uma fé ou de uma revelação directa, para alguns pode não o ser para outros. Com efeito, Kant sustenta justamente que a simples dedução não pode aumentar o nosso conhecimento nem das coisas nem das pessoas, do mesmo modo que não responde às questões nem dissipa os enigmas que se apresentam como mais caracteristicamente filosóficos. As questões que pôs, e os métodos que usou (tenham sido ou não adequados), tinham sobretudo a ver com a análise dos nossos conceitos e categorias mais gerais e mais omnipresentes. Distinguiu três espécies de enunciados que produzimos em função dos tipos de prova que reclamam e das relações entre os conceitos que pressupõem.

Kant é particularmente claro sobre um ponto que foi objecto de uma confusão que se encontra no centro das grandes falácias da filosofia do século XVIII, a saber: as questões relativas aos tipos de juízo e as espécies de categorias implicadas nas experiências comuns estão longe de coincidir com as questões relativas às «fontes» dos nossos dados, ou crenças ou atitudes. É evidente que entre proposições como: «Qualquer acontecimento tem uma causa», ou: «Esta folha de papel não pode ser azul e castanha no mesmo lugar e ao mesmo tempo», por um lado, e, por outro lado, proposições como: «Não há serpentes na Irlanda», ou: «Ontem tive uma dor de cabeça», devem existir diferenças de ordem lógica (e não simplesmente de origem). Se alguém duvida de que qualquer acontecimento tem uma causa, ou de que o teorema de Pitágoras seja verdadeiro, ou de que este pedaço de papel possa ser simultaneamente azul e castanho, é inútil acumular em sua intenção um número crescente de exemplos, digamos, de acontecimentos que mantenham esta ou aquela relação uns com os outros; ou um número crescente de triângulos rectângulos acompanhados dos instrumentos que medem as áreas dos quadrados construídos a partir dos seus lados; ou sempre mais folhas de papel, algumas inteiramente castanhas, outras inteiramente azuis, mas nenhuma delas simultânea e inteiramente castanha e azul. Estes métodos vi-

sando dissipar as dúvidas do céptico são inúteis porque a maneira de convencer alguém da verdade de proposições assim é evidentemente completamente diferente da maneira como demonstramos a verdade das proposições factuais a respeito do mundo, ou seja, da produção deste ou daquele tipo de provas empíricas. A pergunta aqui é: «Qual é a espécie adequada de provas ou garantias que é necessário produzir para demonstrar a verdade das proposições que tais?» — e trata-se de um quesito completamente diferente das perguntas do tipo: «De que modo eu, ou tu — ou os homens em geral —, chegamos a descobrir a verdade desta proposição?» A resposta a esta última compete à psicologia genética, e depende de um grande número de acidentes e vicissitudes empíricas da vida de um ser humano. É um traço característico dos grandes empiristas clássicos (e também de Hume, que tinha uma consciência aguda das diferenças de natureza lógica, e demonstrou tão triunfalmente, e com resultados tão devastadores, que, pela precisa razão de jamais podermos tornar dedutivo um raciocínio indutivo, a certeza é, em certo sentido, impossível no âmbito das questões de facto) terem confundido as duas perguntas que nos ocupam, supondo que um certo tipo de resposta à segunda — a relativa à génese do conhecimento ou aos modos da aprendizagem — comportaria automaticamente uma certa espécie de resposta à primeira, ou seja, à relativa ao procedimento correcto em vista de se estabelecer a verdade de uma dada proposição, bem como os conceitos nela contidos.

Esta confusão manifesta-se na maneira como os filósofos citados tendem a fundir as duas perguntas distintas num único e claro quesito: «Como podemos conhecer a proposição X?», que não é nem: «Quais são as provas relevantes para proposições como X — ou qual é a sua demonstração?», nem: «De onde nos vem o conhecimento de X — ou a sua impressão?» Um dos melhores exemplos desta amálgama é o que encontramos no primeiro livro do *Ensaio* de Locke, onde se diz que as crianças (a título de exemplo) não nascem com o conhecimento da lei da não-contradição, e Locke parece pensar que isso demonstra alguma coisa a propósito do estatuto lógico das proposições dessa espécie. A questão das fontes do conhecimento é uma questão de facto, e os empiristas que, na esteira de Hobbes ou de Locke, sustentaram que o conhecimento não é nem «inato», quer dizer, «inscrito» por Deus ou pela natureza no espírito antes do nascimen-

to, n
sent
ques
tene
sofia
de, s
que
ment
seu v

O
today
é dec
no m
ceito
name
paço
quais
parci
ocupa
masia
prime
nem
-se d
procu
os es
acon
partic
ser, n
sófico
linha
que o
influe
meio
que n
de dis
Est
dos g
surgia

to, nem derivado da «intuição», quer dizer, de um canal diferente dos sentidos e superior a eles, disseram com efeito que a resposta a essa questão só poderia ser fornecida pela psicologia adequadamente entendida como ciência empírica. Foi a tentativa de mostrar que a filosofia consiste num semelhante procedimento empírico (e, na realidade, se não se baseia na observação, que valor poderá alguma vez ter?) que conduziu a algumas das mais notáveis iluminações do pensamento do século XVIII e, ao mesmo tempo, à grande falácia que é o seu vício: a identificação da filosofia com a ciência.

O próprio Kant não se liberta de facto da mesma espécie de erro; e todavia deslocou o centro de interesse das duas questões: «Que coisa é dedutível de que outra coisa?» e: «Quais as entidades que existem no mundo, seja fora ou dentro do espírito?» para uma análise dos conceitos e categorias mais gerais em cujos termos pensamos e raciocinamos — quadros de referência ou sistemas de relações como o espaço, o tempo, o número, a causalidade, a coisidade material, dos quais parecemos ser incapazes de nos desfazermos, a não ser muito parcialmente, ainda que apenas em imaginação, e dos quais não se ocupam os manuais dedicados às ciências especiais, porque são demasiado universais e demasiado omnipresentes, e porque, pelo menos *prima facie*, não se integram em classificação alguma, nem empírica nem formal. A história da filosofia consistiu em boa parte em ocupar-se de questões semelhantes, cujo objecto é difícil de classificar, em procurar resolver, ou pelo menos elucidar enigmas que atormentam os espíritos de muitos homens de maneira muito diferente do que acontece devido às perplexidades internas ao domínio de uma ciência particular, cujo método de procurar a resposta, por difícil que possa ser, não tem em si mesmo nada de enigmático. Estes problemas filosóficos mudam de uma época para outra, e não se situam sobre uma linha recta orientada em sentido progressivo (ou regressivo), uma vez que o pensamento e a linguagem dos homens transformam-se sob a influência dos factores que determinam as formas e os conceitos por meio dos quais os homens pensam, sentem, comunicam — factores que não parecem configurar-se segundo qualquer tipo de regularidade discernível.

Estas considerações estavam relativamente distantes do espírito dos grandes filósofos empiristas do século XVIII. Aos seus olhos tudo surgia mais claro que poderia depois surgir aos olhos de quaisquer

dos seus predecessores, ressaltando certas excepções raríssimas. Os resultados que a ciência obtivera na esfera do mundo material, podia decerto obtê-los também na esfera do espírito e, em seguida, no reino das relações sociais e políticas. O esquema racional sobre cuja base estava construído o mundo físico, como Newton demonstrara tão convincentemente, e graças ao qual Locke e Hume e os seus discípulos franceses pareciam no bom caminho rumo à explicação dos mundos interiores do pensamento e das emoções, podia, portanto, ser aplicado à esfera social. Os homens eram objectos na natureza, exactamente como as pedras e as árvores; e a sua interacção podia ser estudada do mesmo modo que se estudava a interacção dos átomos ou das plantas. Uma vez descobertas as leis que governam o comportamento humano e incorporadas numa ciência racional da sociologia, análoga à física ou à zoologia, seria possível investigar e revelar à luz do dia as verdadeiras aspirações dos homens, e satisfazê-las através dos meios mais eficientes compatíveis com a natureza dos factos físicos e mentais. A natureza era um cosmos: nela não podiam existir desarmonias; e porque as questões a respeito do que fazer, do como viver, daquilo que torna os homens justos, racionais ou felizes, eram, todas elas, questões factuais, a resposta verdadeira a qualquer dessas perguntas não podia ser incompatível com as respostas verdadeiras a todas as outras. O ideal da criação de uma sociedade inteiramente justa, inteiramente virtuosa e inteiramente satisfeita já não era, por conseguinte, uma utopia.

Esta concepção não era, por outro lado, exclusivamente a dos cientistas naturais e dos seus aliados e porta-vozes. Professavam-na com igual confiança os partidários racionalistas de Leibniz e do seu discípulo Wolff. Estes sustentavam que o pensamento racional é um meio destinado a aceder à verdade a respeito do universo imensamente superior aos métodos empíricos. Mas criam também, e com uma força talvez ainda maior do que os seus adversários empiristas, que a verdade era um *corpus* de conhecimentos único e harmonioso; que todos os sistemas anteriores — religiões, cosmologias, mitologias — eram caminhos, se bem que diferentes (alguns mais longos ou mais rasgados, alguns mais tortuosos ou mais obscuros), orientados todos eles para a mesma meta racional; que todas as ciências e todas as fés, as superstições mais fanáticas e os costumes mais bárbaros, uma vez «depurados» dos seus elementos irracionais pelo progresso da civili-

zação, p
capaz d
os hom
que ac
delssol
Constit
ças de
crentes
cínicos
ciam un
veis atra
encontra
revelaria
É verda
em Ingl
quais ne
objectos
que sign
podia de
Herder (e
uma rev
mento, e

É indu
científic
efeitos p
denunci
riosamer
confirma
mistério
portamer
nado a o
pidez. M
as coisas
males po
priadas, c
corpos h
as contas
contra ele

raríssimas. Os
material, podia
guida, no reino
sobre cuja base
emonstrara tão
s seus discipu-
zação dos mun-
tanto, ser apli-
na natureza,
acção podia ser
dos átomos ou
m o comporta-
da sociologia,
e revelar à luz
azê-las através
a dos factos fí-
podiam existir
fazer, do como
a felizes, eram,
qualquer dessas
s verdadeiras a
teiramente jus-
o era, por con-

nte a dos cien-
savam-na com
e do seu discí-
nal é um meio
ensamente su-
com uma força
itas, que a ver-
ioso; que todos
logias — eram
ou mais rasga-
dos todos eles
odas as fés, as
aros, uma vez
resso da civili-

zação, pudessem vir a ser harmonizados na filosofia verdadeira final, capaz de resolver todos os problemas teóricos e práticos, para todos os homens, em toda a parte e sempre. Esta nobre fé animava Lessing, que acreditava na razão, e Turgot, que cria nas ciências, Moses Mendelssohn, que acreditava em Deus, e Condorcet, que não acreditava. Constituíam, portanto, um terreno comum, apesar das grandes diferenças de temperamento, de mentalidade e de credo. Teístas e ateus, crentes no progresso automático e pessimistas cépticos, materialistas clínicos franceses e poetas e pensadores sentimentais alemães pareciam unidos pela convicção de que todos os problemas seriam solúveis através da descoberta de respostas objectivas, as quais, uma vez encontradas — e porque seria impossível encontrá-las um dia? —, se revelariam claras aos olhos de todos e seriam eternamente válidas. É verdade que, a meados do século, primeiro na Alemanha e depois em Inglaterra, começaram a ouvir-se vozes discordantes, segundo as quais nem os homens nem as suas sociedades eram semelhantes aos objectos inanimados, nem tão-pouco aos membros do reino animal; o que significava que a tentativa de os tratarmos como se o fossem não podia deixar de conduzir ao desastre. Johnson e Burke, Hamann e Herder (e, em certa medida, também Montesquieu e Hume) iniciaram uma revolta que estava destinada a crescer e reforçar-se. Mas, de momento, eram casos de perplexidade ainda isolados.

É indubitável que a tentativa conscienciosa de aplicar os métodos científicos ao governo dos assuntos humanos foi origem de múltiplos efeitos positivos, aliviou sofrimentos, afastou ou impediu injustiças, denunciou a ignorância. Refutaram-se dogmas e combateram-se vitoriosamente preconceitos e superstições condenáveis. Foi possível confirmar em muitos casos a convicção crescente de que o recurso ao mistério, às trevas e à autoridade servia apenas para justificar comportamentos arbitrários, não passando de um álibi vergonhoso destinado a ocultar o interesse pessoal, a indolência intelectual ou a estupidéz. Mas o sonho fundamental, a tentativa de demonstrar que todas as coisas do mundo são movidas por forças mecânicas, que todos os males podem ser curados através de intervenções tecnológicas apropriadas, que é possível termos engenheiros tanto das almas como dos corpos humanos, revelou-se uma ilusão. Apesar de tudo, bem feitas as contas, esse sonho revelou-se menos enganador do que os ataques contra ele desferidos no século XIX, mobilizando argumentos não me-

nos falaciosos, mas que tinham, tanto no domínio intelectual como político, implicações bem mais sinistras e opressivas. A força intelectual, a honestidade, a lucidez, a coragem e o amor desinteressado pela verdade dos pensadores mais dotados do século XVIII continuam até hoje inigualados. A época que foi a sua é um dos melhores e mais animadores episódios da vida da humanidade.

U
d

Giambattista
guras mais sing
no seu país na
Quanto às suas
de profissão, p
-se de um dos
to humano. A
mentalmente a
final da vida d
O meu livro é
princípio da fo
o filósofo Bene
vida, foi incans
co viu-se no se
do curso princi
manece entre o
interessam os e
e da literatura d
culo XVIII. Com
Piero della Fra

¹ Prefácio de 1869 a *Complete Works*, ed. Paul Vial, *The Autobiography of Benjamin Franklin*, trans. David Margoliouth, ed. David Margoliouth, Nova York, 1903.

intelectual como
A força intelec-
esinteressado pe-
III continuam até
hores e mais ani-

Um dos mais Audaciosos Inovadores da História do Pensamento Humano

Giambattista Vico morreu em 1744 e continuou a ser uma das figuras mais singulares de sempre na história do pensamento. Famoso no seu país natal, o seu nome é quase desconhecido fora de Itália. Quanto às suas ideias, raramente são mencionadas entre os filósofos de profissão, pelo menos nos países de língua inglesa. E todavia trata-se de um dos mais audaciosos inovadores da história do pensamento humano. A fama de que pôde beneficiar ficou a dever-se fundamentalmente a dois homens: o historiador Jules Michelet, que no final da vida diria dele: «Não tive outro mestre que não fosse Vico. O meu livro e os meus ensinamentos descendem um e outros do seu princípio da força vital, da *humanidade que se cria a si própria*»¹; e o filósofo Benedetto Croce que, durante toda a sua longa e fecunda vida, foi incansável na celebração do seu génio. Em todo o caso, Vico viu-se no seu tempo, e continua ainda hoje, confinado na periferia do curso principal da tradição filosófica. Não entrou no cânone; permanece entre os apócrifos: uma figura isolada curiosa, pela qual se interessam os especialistas da filosofia da história ou do pensamento e da literatura de Itália, ou os investigadores da primeira parte do século XVIII. Como Berlioz há meio século entre os compositores, ou Piero della Francesca durante o século XIX entre os pintores, Vico é

¹ Prefácio de 1869 a *L'Histoire de France*, Vol. IV, p. 14, in Jules Michelet, *Œuvres complètes*, ed. Paul Viallaneix, Paris 1971; citado na admirável introdução de M. H. Fisch a *The Autobiography of Giambattista Vico*, trad. inglesa Max Harold Fisch e Thomas Goddard Bergin, Nova Iorque, Ithaca, 1944, p. 79.

um mestre apaixonadamente admirado por uma pequena minoria, mas expeditivamente arrumado em duas ou três linhas pela maioria dos autores que se ocupam dos seus domínios.

Mas as tarefas levadas a cabo por Vico são espantosas. Adiantou ideias importantes e ousadas sobre a natureza do homem e da sociedade humana; atacou as noções vigentes sobre a natureza do conhecimento, tendo revelado, ou pelo menos identificado, uma sua região decisiva, até então por examinar; inventou virtualmente a ideia de cultura; a sua teoria da matemática teve de esperar até ao nosso século para ser reconhecida como revolucionária; antecipou a estética dos românticos e dos historicistas, operando como que uma transformação da disciplina; foi virtualmente o inventor da antropologia e da filologia comparadas, e inaugurou a nova abordagem da história e das ciências sociais consequente; as suas concepções da linguagem, do mito, do direito, do simbolismo e da relação entre a evolução social e a evolução cultural comportavam intuições geniais; foi o primeiro a traçar a famosa distinção entre ciências naturais e estudos humanísticos, que constituiria a partir de então uma questão decisiva. Mas, ao contrário dos filósofos da Antiguidade Clássica, ao contrário de Descartes e Espinosa, Leibniz e Locke, Berkeley e Hume, Kant e Hegel, continuou à margem do curso da tradição central. Depois de ter sido descoberto por este ou aquele paladino do seu pensamento — por Coleridge, Leopardi ou Michelet —, voltou a cair no esquecimento; de novo descoberto no final do século passado, seria de novo esquecido, excepto no seu país natal.

Hoje renasce o interesse pela sua obra, mas não parece provável que se trate de um fenómeno destinado a durar: Vico será ignorado uma vez mais, para ser novamente desenterrado por pensadores indignados pela falta de reconhecimento da sua estatura. A razão principal de semelhante destino é provavelmente a obscuridade e a natureza caótica dos seus escritos. O seu pensamento é uma floresta emaranhada de ideias pioneiras, de citações e alusões recônditas, de excursos e divagações improvisadas — o conjunto é rico, estranho, confuso, surpreendente, imensamente sugestivo, mas ilegível. Há demasiadas ideias novas que batalham por abrir caminho ao mesmo tempo; Vico esforça-se por dizer coisas de mais sobre demasiadas coisas; as ideias entrecrocavam e obscurecem-se reciprocamente e, embora tudo isto infunda uma espécie de vitalidade turbulenta em tudo

o que escreve, a clareza e a originalidade. O leitor encontra uma ideia que é organizada sob uma forma clara e agradável. Como um talento. Mas a sua importância fundamental, a sua

A vida de Vico foi organizada, frustrada, mas o pai era um livre-pensador, provavelmente assistemático, conversas com a natureza, carente de saúde. Foi sempre a visando garantir outros estudos no final da sua vida de Nápoles, obrigado a cumprir tarefas medíocres, cujos favores a pobreza, irritava, dia numa sociedade. E contudo, após conceber as ideias, se refere a que homem, enunciando uma descoberta.

O que foi essencial são capazes de — e, segundo a natureza, uma coisa, na medida de descrever, ou compreender o conhecimento —, e é; em suma, q

pequena minoria,
as pela maioria

osas. Adiantou
em e da socie-
reza do conhe-
uma sua região
ente a ideia de
ao nosso sécu-
u a estética dos
na transforma-
pologia e da fi-
a história e das
linguagem, do
olução social e
oi o primeiro a
dos humanísti-
cisiva. Mas, ao
ntrário de Des-
Kant e Hegel,
ois de ter sido
nto — por Co-
quecimento; de
ovo esquecido,

parece provável
será ignorado
pensadores in-
. A razão prin-
idade e a natu-
uma floresta
recônditas, de
rico, estranho,
legível. Há de-
lho ao mesmo
re demasiadas
amente e, em-
lenta em tudo

o que escreve, não favorece decerto nem a transparência, nem a elegância. O leitor sente-se agredido e fica atordoado e exausto; não há uma ideia que seja convenientemente ilustrada, ou desenvolvida e organizada sob uma forma coerente. O seu estilo é extremamente ingrato. Como Bizet disse de Berlioz, Vico era um génio destituído de talento. Mas grande parte do que tem a dizer é de uma importância fundamental, além de original e convincente.

A vida de Vico parece-se de certo modo com os seus escritos: desorganizada, frustrada, desprovida do reconhecimento adequado. O seu pai era um livreiro napolitano extremamente modesto, e Vico deve provavelmente em boa parte a sua erudição considerável, ainda que assistemática, às oportunidades fornecidas pelos livros do pai e às conversas com os seus clientes. Durante a sua primeira juventude, ficaria estropiado na sequência de um acidente e veria minada a sua saúde. Foi sempre pobre; a sua existência foi uma longa e isolada luta visando garantir a sua vida e a da família; e foi-lhe difícil interessar outros estudiosos pelo seu trabalho, embora a sua fama crescesse no final da sua vida. Tornou-se professor de Retórica na Universidade de Nápoles, mas era uma ocupação mal remunerada, e ele via-se obrigado a completar os seus rendimentos valendo-se regularmente de medíocres tarefas mercenárias, encomendadas por vários notáveis de cujos favores dependia. Em suma, foi um estudioso perseguido pela pobreza, irritável, um tanto patético, que escrevia quando e como podia numa sociedade que não reconhecia os seus dons extraordinários. E contudo, apesar da sua ânsia por ser reconhecido, sabia, depois de conceber as ideias centrais da *Scienza nuova*, que o velho cliché que se refere a quem entra num território nunca antes pisado pelos pés do homem, enunciava, no seu caso, uma verdade literal: sabia que fizera uma descoberta genial, e isso reconfortava-o.

O que foi essa descoberta? O seu núcleo é o seguinte: os homens são capazes de compreender a sua história de uma maneira diferente — e, segundo Vico, superior — daquela segundo a qual compreendem a natureza; e, corolário desta primeira ideia, compreender alguma coisa, na medida em que se distingue da simples capacidade de a descrever, ou de a decompor nas partes que a constituem, significa compreender como essa coisa se formou — a sua génese, o seu crescimento —, e que a sua essência consiste em chegar a ser aquilo que é; em suma, que a verdadeira compreensão é sempre genética e, no

caso dos homens e das suas obras, sempre histórica, e não atemporal, nem analítica.

Não se pode decerto dizer que, nos finais do século XVII, os estudos históricos fossem descurados. Pelo contrário, espíritos estudiosos das coisas antigas, tanto dentro como fora da Igreja, lançavam então os fundamentos da moderna ciência histórica. E todavia os verdadeiros mestres intelectuais do tempo, os matemáticos e os cientistas naturais cujas conquistas eram a glória da época, olhavam com desconfiança o estudo da história. Durante a juventude de Vico, os senhores do pensamento eram Descartes e os seus discípulos, e Descartes esclarecera que o conhecimento verdadeiro assenta em axiomas claros e irrefutáveis e na aplicação de regras que permitam extrair conclusões dessas premissas, graças a um método rigoroso, de maneira a tornar-se possível a construção de um sistema logicamente garantido em todas as suas partes.

Só sobre estes fundamentos cristalinos era possível edificar a sólida estrutura do verdadeiro conhecimento. Onde estavam, porém, as regras transformacionais, as conclusões demonstrativas da história? Que teoremas históricos haviam sido nela demonstrados para além de qualquer possibilidade de dúvida? A história podia ser um passatempo apazível, como as viagens, mas as investigações mais minuciosas sobre o Mundo Antigo não estavam em condições de produzir conhecimentos novos no sentido em que isso era manifestamente verdadeiro no que se referia ao progresso esplêndido das ciências naturais. Nas ciências, os homens constroem a partir do trabalho daqueles que os haviam precedido: uma geração pode ver mais longe, ou mais profundamente, do que aquela que a precedeu, porque se empoleira nos seus ombros; mas, nos estudos humanísticos — na recuperação do conhecimento do passado —, podemos quando muito conhecer aquilo que os homens do passado já conheciam. Sobre a natureza, sabemos muito mais do que os antigos, mas — pergunta-se Descartes — que coisa poderá descobrir jamais um erudito estudioso de Roma que a escrava de Cícero não conhecesse já? Haverá aqui progresso? De resto, os métodos usados pelos historiadores são tudo menos científicos; nem demonstrativos, nem experimentais, não merecem respeito: as suas conclusões talvez sejam divertidas, mas não podem ser importantes. Nenhum homem sério que seja capaz de fazer avançar o conhecimento perderia o seu tempo com indagações desse género.

Os ataques não cessam ainda. Deixado que por historiadores, ainda quando se viam impedidos pelo espírito de partido. Toda a história é ocular. Se o acontecimento, no modo, não tem que só os partilhados aceitem divulgar do nos acontecimentos ou não está imbuído de se iludir por argumentos favoráveis. encontra-se de para lhe ser possívelmente conhecida a estrutura uns aos outros para época e

Que valor para o sistema? Se por nas os monumentos fornecem testes os fins e os actos tar descrever e conveniente a nus, demasiado

Num primeiro Vico: não tanto ticos eram desigcesso das ciênciaiado grande e dos seus interesses um estudioso da bebido em histó

, e não atemporal,

ulo xvii, os estu-
píritos estudiosos
, lançavam então
avia os verdadei-
os cientistas na-
am com descon-
Vico, os senhores
, e Descartes es-
n axiomas claros
n extrair conclu-
so, de maneira a
amente garantido

el edificar a sól-
avam, porém, as
ivas da história?
dos para além de
er um passatem-
mais minuciosas
de produzir co-
ifestamente ver-
as ciências natu-
ralho daqueles
s longe, ou mais
ue se empoleira
na recuperação
muito conhecer
te a natureza, sa-
nta-se Descartes
udio de Roma
aqui progresso?
udo menos cien-
io merecem res-
s não podem ser
fazer avançar o
desse género.

Os ataques desferidos contra a história orientaram-se noutra direcção ainda. Desde meados do século xv, já os cépticos tinham sublinhado que poucos motivos havia para que tivéssemos confiança nos historiadores, os quais tendiam a ser subjectivos, preconceituosos e, ainda quando não fossem simples escrevinhadores venais e corruptos, se viam impelidos pela vaidade ou pelo orgulho patrióticos, ou pelo espírito de partido, ou ainda por mera ignorância, a distorcer a verdade. Toda a história repousa, em última instância, sobre testemunhos oculares. Se o historiador esteve envolvido na primeira pessoa nos acontecimentos que descreve, será fatalmente partidário; de outro modo, não terá provavelmente acesso a essas informações essenciais que só os participantes possuem, e que é muito pouco verosímil que aceitem divulgar. Assim, ou o historiador está directamente implicado nos acontecimentos que descreve e é, por conseguinte, partidário, ou não está implicado neles e está, então, sujeito ao risco de deixar-se iludir por aqueles que têm interesse em inflectir a verdade em termos favoráveis aos seus interesses — ou ainda, e alternativamente, encontra-se demasiado longe das verdadeiras fontes de informação para lhe ser possível saber o suficiente. O resultado é o facto tristemente conhecido de os historiadores se contradizerem com desenvoltura uns aos outros, ao mesmo tempo que as opiniões mudam de época para época e quase que de historiador para historiador.

Que valor poderia, pois, ter uma tagarelice semelhante erigida em sistema? Se procurarmos dispensar as fontes literárias e utilizar apenas os monumentos que sobreviveram, veremos que estes não nos fornecem testemunhos suficientes sobre a vida real, sobre os motivos, os fins e os actos dos seres humanos que ao historiador compete tentar descrever e explicar. Os monumentos podem ser usados de modo conveniente a esta ou àquela teoria; são, por outro lado, demasiado nus, demasiado pobres em informações.

Num primeiro tempo, este género de considerações impressionou Vico: não tanto o cepticismo dos pirrónicos (nome pelo qual os cépticos eram designados), como o ataque frontal dos cartesianos. O sucesso das ciências naturais, e sobretudo das matemáticas, era demasiado grande e demasiado formidável para ser possível ignorá-lo; mas os seus interesses próprios eram outros. Vico era por temperamento um estudioso das coisas antigas, ao mesmo tempo que um jurista embebido em história do direito e das instituições, sobretudo do mundo

romano; era um homem piedoso, um espírito intuitivo, um letrado cheio de imaginação e sensível às tonalidades dos estilos, das mentalidades e das formas expressivas — mais do que à forma de sistemas abstractos ou às propriedades quantificáveis do mundo externo. Vico pertence à tradição dos que reagem às características imponderáveis e inanalísáveis da experiência, mais do que àquilo que é mensurável, definível, susceptível de integração num sistema científico transparente e logicamente organizado.

Arvorou a bandeira da revolta: reconheceu que tudo o que Descartes dissera da matemática era verdadeiro, demonstrável, perfeitamente claro e irrefutável; mas era-o porque a matemática não comunicava qualquer informação a respeito do mundo. A matemática é um sistema criado pelo espírito do homem, como um jogo cujos movimentos são inventados de maneira arbitrária, o que tem por resultado serem plenamente inteligíveis precisamente pelo facto de serem construídos com esse objectivo em vista. A matemática é uma construção humana, e não uma transcrição da realidade. Vico nega ousadamente qualquer coisa em que sempre se acreditara desde Pitágoras ou de Platão, a saber: que as proposições matemáticas encarnam verdades perfeitas, eternas, situadas muito acima do mundo da mudança, e correspondentes às características mais gerais — a estrutura óssea, o esqueleto subsistente — da realidade. O mundo real, diferentemente do que se passa com a matemática, não é de facto transparente — é antes opaco. Vico recorre a uma antiga verdade cristã, segundo a qual alguém só pode compreender aquilo que directamente criou. Se, como Deus, alguém criasse alguma coisa a partir do nada (para Deus conhecer é criar), compreenderia, então, aquilo que fez, justamente por tê-lo feito, por isso ser produto da sua livre e pessoal vontade criadora. Só Deus compreende inteiramente o mundo, porque só ele o criou. Quanto ao homem, a natureza externa não pode ser para ele plenamente inteligível, pois não a criou; se temos uma compreensão perfeita da geometria, é porque a criámos; e compreenderíamos perfeitamente o universo material se pudéssemos criá-lo, mas não podemos. Há na ciência da física qualquer coisa que permanece para nós impenetrável, ou seja, a própria matéria, que só podemos conhecer, por assim dizer, *ab extra*, e não como a conhece Deus — Deus que quis que ela fosse e de quem, de certo modo, ela é o pensamento. Nós só compreendemos aquilo que fizemos: a matemática, as obras de arte, os

sistemas jurídicos, termos criado, pod

Esta doutrina, or
por Hobbes, foi uti
tre dois tipos de
questão data de 1
modo, por exempl
exemplo deste gén
foi ele que o fez, n
uma árvore, pois n
vore, dizer o que l
dor externo, mas n
mos nem ser uma á
opaco no mundo d
que não podemos c
por meio de ideias
tica porque a mate
é decerto cognoscí
acerca do mundo.

No que se refere
suficientes. «Sinto
nheço os limites da
viva e luminosa, c
que não é real po
componentes anat
sejam reais por não
mais de mecânica
descobrir, podem
preendemos as no
mas a natureza ext
mos registar e desc
compreendê-las é a
a matemática, a fís
mado paradigma d
de a época dos gre
teriores.

¹ De antiquissima italor

o, um letrado
os, das menta-
na de sistemas
o externo. Vico
imponderáveis
é mensurável,
tífico transpa-

o que Descar-
l, perfeitamen-
não comunica-
temática é um
o cujos movi-
a por resultado
de serem cons-
ma construção
a ousadamente
itágoras ou de
nam verdades
mudança, e cor-
ra óssea, o es-
rentemente do
arente — é an-
segundo a qual
: criou. Se, co-
(para Deus co-
justamente por
ontade criado-
: só ele o criou.
para ele plena-
mpreensão per-
famos perfeita-
não podemos.
para nós impe-
nhecer, por as-
is que quis que
o. Nós só com-
ras de arte, os

sistemas jurídicos, as constituições: tudo isso são coisas que, por as termos criado, podemos conhecer, por assim dizer, por dentro.

Esta doutrina, originariamente medieval, desenvolvida a seu modo por Hobbes, foi utilizada por Vico para traçar uma linha divisória entre dois tipos de conhecimento, e a sua doutrina completa sobre a questão data de 1710. Como Deus conhece os homens, do mesmo modo, por exemplo, Shakespeare (ainda que Vico não dê qualquer exemplo deste género) sabe o que quer dizer ser-se Hamlet, porque foi ele que o fez, mas não sabe o que quer dizer ser-se uma pedra ou uma árvore, pois não os fez. Podemos descrever o aspecto de uma árvore, dizer o que lhe acontece, ou seja, o que é ela para um observador externo, mas não podemos «compreendê-la», porque não podemos nem ser uma árvore, nem fazê-la. Para nós, há qualquer coisa de opaco no mundo da natureza que tal permanecerá para sempre, porque não podemos criar matéria. E se Descartes fala do conhecimento por meio de ideias claras e distintas, isso resulta no caso da matemática porque a matemática não existe «na natureza», mas «em nós»; e é decerto cognoscível, mas não nos proporciona qualquer informação acerca do mundo.

No que se refere à matéria externa, a clareza e a distinção não são suficientes. «Sinto a dor, mas não conheço a forma da dor; não conheço os limites da tristeza do espírito»; no entanto, «a ideia da dor é viva e luminosa, como nada mais o é tanto»¹. Deverei dizer, talvez, que não é real porque não é definível, mensurável, analisável em componentes anatómicas uniformes? Ou, talvez, as qualidades não sejam reais por não se incluírem nas categorias cartesianas? Sabemos mais de mecânica do que de física, porque na primeira, como Hobbes descobriu, podemos manipular as partes à nossa vontade. Compreendemos as nossas manipulações porque somos nós a fazê-las; mas a natureza externa obedece a leis que não fizemos, que só podemos registar e descrever, mas não compreender: o único que poderá compreendê-las é aquele que as fez, visando certo fim. Segue-se que a matemática, a física e as ciências naturais em geral não são o aclamado paradigma do conhecimento que se considerou que seria, desde a época dos gregos clássicos até ao Renascimento e períodos posteriores.

¹ *De antiquissima italorum sapientia*, cap. I, parágrafo 2 (antes do final).

hecer mais do que isto, registo de uniformidades a coisa, depois, ou antes, posso pôr uma questão m?» Se explico a minha, mas apresento os meus o qual a acção em causa vida em que a acção de, pelo menos em teoria, ou abandonar, qualquer o em que manifestamen- do ajo conscientemente; meu corpo a fazer, mas m os meus movimentos, , precisamente o que não s, ou até mesmo dos ani- s os tenham) não posso

ção a minha conduta e mos de esperanças, me- interesse egoísta, princí- -lo também no caso dos icação pressuponho que o para o presente, posso através da memória e da s aos quais estou ligado, de, a minha classe, a mi- a, a minha civilização, a observando simplesmen- as suas causas, como po- és de uma analogia ime- do próprio fenómeno im, que me falam e que pregam uma linguagem e falar também de outras os, do canto e da dança; i preceda a palavra fala- im às potências escondi-

das aos seus olhos que consideram maiores do que eles; tais são as potências pelas quais se crêem governados — os deuses das civilizações passadas, as ninfas e as dríades dos gregos e dos romanos, o Deus verdadeiro dos judeus e dos cristãos. A todas estas entidades, os homens falam por meio dos actos do culto.

As instituições humanas são moldadas por estes esforços de comunicação, de expressão, de criação de uma organização correspondente às suas crenças, às suas esperanças, desejos, medos, fantasias. Sendo homens, podemos entrar na experiência de outros homens; podemos enganar-nos, sem dúvida — um conhecimento desse género não é um conhecimento infalível. Mas a própria possibilidade desta comunicação, baseada como se baseia na compreensão dos motivos, das mentalidades, dos modos de viver, repousa em princípio em qualquer coisa que é diferente daquilo em que se apoia o conhecimento que temos do mundo externo, que não pode afinal ser mais do que um registo do que acontece, ou de como acontece, sem que possamos saber porque acontece, nem tão-pouco se uma pergunta semelhante tem algum sentido ou nenhum. Trata-se de um tipo de compreensão diferente também do que caracteriza as disciplinas formais — a matemática, a lógica, as regras dos jogos, das quais podemos ter um conhecimento completo porque fomos nós que as fizemos, mas que — ao contrário do nosso conhecimento de nós próprios — nada nos dizem sobre a realidade, nenhuma notícia nos proporcionam sobre aquilo que existe. Eis, pois, o tipo de conhecimento que re-cria o passado no nosso espírito.

E eis o grande passo em frente de Vico. Efectua-o por volta de 1720, quando pensa na perspectiva fascinante de reescrever a história da humanidade em termos de acções humanas, baseando-se na decifração dos seus monumentos, nos traços congelados que as acções deixaram; recorrendo, não aos escritos dos historiadores, que podem ser satisfatórios, mas também mentirosos, e sim ao que os homens fizeram com o objectivo de comunicar com os outros, fossem estes outros seres humanos ou deuses: objectos manufacturados, palavras, obras de arte, instituições sociais, coisas que outros homens são capazes de compreender porque são homens, e porque estamos perante comunicações que certos homens endereçaram a outros homens.

Quando leio um livro ou ouço um homem que fala, compreendo o que ele diz, ou seja, compreendo aquilo que ele propõe. A natureza só

para Deus é um livro; mas as instituições humanas — os mitos, as fábulas, as formas da linguagem, os ritos, as poesias, as obras de arte, as leis, os costumes —, foram os homens que as fizeram para através delas se exprimirem, e, portanto, outros homens podem, por meio da imaginação simpática, alcançar a sua compreensão. Saber que uma árvore é mais alta do que uma outra, ou que a água apaga o fogo, ou que César conquistou as Gálias, ou saber contar, saber montar a cavalo, são um tipo de conhecimento muito diferente do de saber o que quer dizer amar o próprio país, temer a Deus, ter ciúmes de um rival, resistir a um tirano, rezar, sofrer fome, exercer a autoridade, defender um princípio, ser traidor, fazer uma revolução.

A ambição de Vico foi criar uma ciência autenticamente nova — uma ciência baseada num exame daquilo que os homens fizeram, daquilo que foram, daquilo que realizaram ou sofreram, exame conduzido de um ponto de vista «interno», ou seja, do ponto de vista de um participante, não de um observador, através de um processo que — insistia Vico — se mostrava possível, embora extraordinariamente difícil: o «entrar», por meio da «fantasia», nos espíritos de homens distantes no espaço ou no tempo da sociedade cujo estudo nos ocupa. Semelhante resultado pode obter-se deixando que as suas palavras falem directamente, procurando compreender como viam o mundo, aquilo que queriam fazer nele e com ele, como lhes aparecia o mundo e como tentavam fazer dele a sua casa, compreendê-lo, moldá-lo, dominá-lo, dominarem-se uns aos outros, entrarem em novas relações, criar, exprimirem-se, agir. Na sua juventude, Vico lera Lucrécio. O poeta latino era um pagão e, pior ainda, um epicurista ateu, pelo que Vico, membro timorato de uma igreja extremamente autoritária e poderosa, evita sublinhar tais aspectos, mas foi, apesar de tudo, profundamente influenciado por Lucrécio e, em particular, pela sua descrição da humanidade que ascende do cinzento da barbárie a modos de viver mais civilizados. Só graças aos mais formidáveis esforços, diz-nos Vico, logramos entrar na imaginação desses homens primitivos rudes e cruéis, que são contudo homens e, por conseguinte, comunicadores e fazedores; assim, se consentirmos no esforço requerido, seremos capazes, pelo menos em certa medida, de reconstruir o mundo. À medida que os homens que são o objecto do nosso estudo se aproximam da nossa época, vai-se tornando mais fácil para nós compreendê-los, através da «empatia» imaginativa.

O princípio de compreender deve ser pessoal, não o que pessoalmente foi feito por épocas primitivas falsas sobre a natureza, impostores que nos artificiosos por filósofos das suas verdades, mundo natural, mitos e as categorias, no escreve que. Por um lado, J. deuses; mas é tal, não é ao mesmo sentido para essa da sua sociedade, uma condição, mundo ter aparência, através de que —, aos olhos de e analogias era.

Para os gregos, tridente e, por tempo uma multa, multaneamente, les de Atenas e tal ser para nós, tenha sido sempre que assim é) e mundo como e seus mitos, as que está na nos.

Compreende fala aos outros, construindo a perante as coisas.

as — os mitos, as fá-
 -ias, as obras de arte,
 fizeram para através
 podem, por meio da
 isão. Saber que uma
 gua apaga o fogo, ou
 r, saber montar a ca-
 te do de saber o que
 ciúmes de um rival,
 autoridade, defender

enticamente nova —
 homens fizeram, da-
 eram, exame condu-
 ponto de vista de um
 um processo que —
 raordinariamente di-
 ritos de homens dis-
 o estudo nos ocupa.
 as suas palavras fa-
 mo viam o mundo,
 hes aparecia o mun-
 reendê-lo, moldá-lo,
 rem em novas rela-
 , Vico lera Lucrécio.
 epicurista ateu, pelo
 iamente autoritária e
 apesar de tudo, pro-
 icular, pela sua des-
 da barbárie a modos
 rmidáveis esforços,
 ses homens primiti-
 or conseguinte, co-
 no esforço requeri-
 da, de reconstruir o
 cto do nosso estudo
 mais fácil para nós
 /a.

O princípio central é sempre o mesmo: os homens só podem com-
 preender deveras aquilo que fizeram, e, se compreendem melhor aqui-
 lo que pessoalmente fizeram, podem todavia compreender também o
 que foi feito por outros, porque a criação é colectiva, sobretudo nas
 épocas primitivas. Segue-se que os mitos, longe de serem histórias
 falsas sobre a realidade postas a correr por sacerdotes maldosos, por
 impostores que visam enganar as massas pouco esclarecidas, ou ad-
 ornos artificiosos criados por poetas que querem divertir ou agradar, ou
 por filósofos desejosos de vestirem com uma roupagem atraente as
 suas verdades, são na realidade as maneiras de conceber e ordenar o
 mundo natural que são próprias do homem primitivo; são os concei-
 tos e as categorias que governam a sua visão. Quando o poeta roma-
 no escreve que tudo está cheio de Júpiter, que poderá querer dizer?
 Por um lado, Júpiter é uma figura trovejante e de barbas, o pai dos
 deuses; mas é também o céu. Para nós, não faz sentido dizer que o tro-
 vão é ao mesmo tempo o céu imenso; todavia, isso deve ter tido um
 sentido para esses homens primitivos que assim formulavam a visão
 da sua sociedade, e a nossa tarefa consiste em nos transportarmos a
 uma condição na qual possamos começar a entrever como deve o
 mundo ter aparecido aos olhos dos que se exprimiam assim — ou se-
 ja, através de qualquer coisa a que Vico chama «o impossível crível»
 —, aos olhos daqueles para os quais este tipo de metáforas, imagens
 e analogias era uma modalidade natural de descrição e de expressão.

Para os gregos, Posídon é, por um lado, um Deus que empunha um
 tridente e, por outro, todos os mares do mundo; Cíbele é ao mesmo
 tempo uma mulher gigantesca e a terra inteira; Hércules é um herói si-
 multaneamente uno e múltiplo. Há um Hércules de Argos, um Hércu-
 les de Atenas e um Hércules de Tebas; ele é um e é muitos. O facto de
 tal ser para nós insólito, ou até mesmo ininteligível, não significa que
 tenha sido sempre assim. Deve ser possível (Vico está convencido de
 que assim é) entrar na consciência desses selvagens remotos, ver o
 mundo como eles o viam, e, então, somente então, a sua poesia, os
 seus mitos, as suas instituições, os seus ritos, a sua sociedade inteira,
 que está na nossa própria origem, passarão a ser-nos inteligíveis.

Compreender significa entrar no horizonte mental de alguém que
 fala aos outros e cuja voz nós podemos também surpreender. Re-
 construindo a história das palavras, podemos reconstruir as atitudes
 perante as coisas que as palavras denotam, o sentido dessas coisas, o

papel que desempenharam na existência daqueles que procuramos compreender. Aqui, a importância decisiva da história das línguas. As etimologias de Vico são por vezes desenfreadamente fantasistas, mas a ideia é nova e fecunda; o crescimento de uma língua não é simplesmente um testemunho do crescimento da consciência da qual a língua em causa é uma expressão, com a qual forma um todo, mas faz parte também da própria essência do processo. E o mesmo vale para a história do mito, da arte, do direito e da religião. A história da humanidade é a história das actividades dos homens ocupados com a construção dos seus mundos, e as histórias das fases que tal processo atravessa são as histórias das sucessivas atitudes perante aqueles mundos, das existências colectivas em que os homens desempenham primeiro um certo papel e, depois, outro. A arte não é simples adorno — é uma voz que fala, um esforço visando dar carne a uma visão sob uma forma material concreta.

Vico crê que todas as nações estão destinadas a atravessar os mesmos ciclos da cultura: do estado selvagem à barbárie e à oligarquia impiedosa, à qual se seguem a plutocracia, a democracia, a liberdade de expressão, o cepticismo, a decadência; da *pietas*-austeridade-disciplina à derrocada através do aumento da permissividade e do luxo. A certo momento, verifica-se a conquista dos povos amolecidos e degenerados por obra de uma sociedade mais vigorosa numa fase anterior do seu próprio desenvolvimento, ou, na alternativa, o regresso a uma moral mais firme imposta por um governante poderoso, empenhado em levar a cabo a tarefa de regenerar a sua sociedade (por exemplo, Augusto: quando pensa no passado, é em Roma que as mais das vezes Vico pensa), ou ainda a desagregação total e o regresso às cavernas; depois do que, o ciclo inteiro recomeça¹.

¹ Uma das formulações mais brilhantes de Vico refere-se àquilo a que chama «a barbárie segunda», ou seja, a condição em que se precipita uma sociedade quando o aumento do luxo, do materialismo e do egoísmo destruíram os laços sociais, que, no entender de Vico, têm absoluta necessidade de uma autoridade religiosa. Quando tal acontece, os homens, embora continuem juntos, vivem «como feras inumanas numa suma multidão de humores e queres, não havendo dois que possam pôr-se de acordo, mas seguindo cada um deles o seu próprio prazer ou capricho», e usando de uma «vil ferocidade entre lições e abraços» (*Principi di scienza nuova* [New Science], parágrafo 1106). Muito dificilmente os actuais críticos dos efeitos desumanizadores da «sociedade pós-industrial» poderiam melhorar esta descrição do homem alienado.

A única excepção para a palavra de Deus (consciente em vez de inconsciente) impôs a mente os seus fins, que a poesia dos dias pueris. Nunca primitivas — por preendermos a sociedade de ver e de se expressar individual que criou seu próprio cérebro poeta mais tardio as suas formas he correspondente da humanidade.

A ideia de uma das quais com a mental, a sua própria dos eles, numa organização económica linguísticos, de arpos de poesia ou cada por dado das dades dos seus mais sugestivas e por exemplo, que ido buscar as suas Sólon era manifeste historicamente im de o tipo de idioma das Doze Tábuas) manos antigos, compre um grão de ver em suma, de essas serem totalmente tal como esta, por usos, monumentos

procuramos
as línguas.
fantasistas,
a não é sim-
a da qual a
do, mas faz
o vale para
ória da hu-
idos com a
al processo
te aqueles
empenham
ples adorno
a visão sob

sar os mes-
oligarquia
a liberdade
usteridade-
ide e do lu-
nolecidos e
na fase an-
o regresso
oso, empe-
idade (por
ue as mais
regresso às

ma «a barbá-
do o aumento
o entender de
ntece, os ho-
a multidão de
eguindo cada
dade entre li-
16). Muito di-
ss-industrial»

A única excepção são os judeus, aos quais foi confiada a verdadeira palavra de Deus, e que poderão tomar e percorrer um caminho consciente em vez de observarem a evolução que Deus (ou a Providência) impôs a todos os outros homens, sem lhes revelar necessariamente os seus fins. É apenas porque nos falta imaginação histórica que a poesia dos antigos e os seus mitos nos parecem simples fantasias pueris. Nunca compreenderemos a esplêndida poesia das épocas primitivas — por exemplo, os poemas homéricos —, se não compreendermos a sociedade que tem nessa poesia a sua maneira natural de ver e de se exprimir. Segundo Vico, Homero não foi um autor individual que criou os seus poemas extraíndo-os arbitrariamente do seu próprio cérebro, como poderia fazer numa época diferente um poeta mais tardio; Homero foi todo o povo grego ocupado a celebrar as suas formas heróicas de vida, como fez também Dante no estádio correspondente do segundo ciclo — a segunda Idade Média da Humanidade.

A ideia de uma sucessão predeterminada de civilizações, cada uma das quais com a sua qualidade própria, o seu próprio estilo fundamental, a sua própria vida, e cujos demais aspectos se entrecruzam, todos eles, numa estrutura unitária, de tal modo que a certos tipos de organização económica corresponderão sempre certos tipos de usos linguísticos, de artes visuais, de crenças e formas religiosas, certos tipos de poesia ou de prosa — quer dizer, a ideia de uma cultura unificada por dado desígnio central que determina o conjunto das actividades dos seus membros —, esta ideia nova é uma das contribuições mais sugestivas e originais de Vico. Foi ela que o levou a sustentar, por exemplo, que a tradição aceite segundo a qual os romanos teriam ido buscar as suas primeiras leis — as Doze Tábuas — à Atenas de Sólon era manifestamente absurda. Tratava-se de uma transmissão historicamente impossível. Vico baseia a sua argumentação no facto de o tipo de idioma latino característico de Roma na época (a língua das Doze Tábuas), juntamente com o que sabemos dos costumes romanos antigos, conforme se exprimem nas lendas (que contêm sempre um grão de verdade, ou seja, de sentido da realidade), no facto, em suma, de essas formas de vida e a linguagem que é o seu veículo serem totalmente incompatíveis com a cultura da Atenas soloniana, tal como esta, por seu turno, se manifesta na sua língua, nas suas leis, usos, monumentos literários; e não há tradução possível do segundo

no primeiro dos dois mundos em causa, e vice-versa. A distância cultural é demasiado longa.

Esta arte da periodização e da atribuição históricas, graças à qual estamos em condições de dizer já não somente que uma dada poesia, ou peça de cerâmica, ou maneira de fazer a guerra não pertenceram a uma determinada época ou cultura, mas também que não podiam ter-lhe pertencido, porque não concordam com outras manifestações dessa mesma época — o tipo de conhecimento da estrutura de uma civilização em que hoje se baseiam as histórias da arte, da técnica, da actividade económica, para nos ficarmos apenas por estes exemplos —, foi virtualmente inventada por Vico. O facto de fora de Itália ninguém o ler com um mínimo de capacidade para o entender (e a verdade é que nem sequer em Itália foram muitos a lê-lo) é tão triste como curioso. É possível que a influência imediata de Vico se tenha limitado ao âmbito dos juristas napolitanos; mas isso em nada diminui a sua originalidade.

Que a compreensão histórica é diferente da maneira como conhecemos o universo externo (ou da maneira como se formam as nossas crenças a seu respeito); diferente do método científico, seja este dedutivo, hipotético-dedutivo ou indutivo; diferente das «intuições» metafísicas ou da análise conceptual (seja como for que a definamos), e diferente dos métodos das ciências formais, como a lógica, a matemática, a teoria dos jogos —, esta tese, deixando de parte o problema do seu grau de validade, constitui um dos títulos da imortalidade de Vico. E o mesmo se diga da ideia segundo a qual a natureza não é estase, mas fluxo; da ideia de que a natureza humana não é um núcleo permanente, identificável como tal em todos os homens e em todos os tempos, como sustentam os adeptos do direito natural, mas um constante processo de crescimento, um «nascimento» (palavra da qual deriva o termo «natureza»); da ideia de que aquilo que acontece na história da humanidade só pode verificar-se no lugar que lhe é apropriado no interior do grande desígnio cíclico-evolutivo.

A consequência é que a queixa de Políbio, há cerca de dezanove séculos, segundo a qual os homens poderiam evitar os seus erros e loucuras, se só os filósofos (e não os sacerdotes) tivessem presidido aos seus primórdios, é uma queixa absurda. Vico responde a Políbio e aos racionalistas dizendo que a filosofia não só não floresce, como não pode florescer, a não ser num estágio avançado da cultura. A ordem

da sucessão é insensatamente racional, as maneiras, dependendo corresponde à beleza e a força da civilidade bárbara, tendo dela nascidas discussões jurídicas e imagens vivas e em contraste com a natureza refinada e menos

Se os mitos são dos espíritos humanos não são, ao contrário, um adorno conscientizados da época de exuberância à simulação do *Grand Siècle*. São uma modalidade de heróica» falavam porque o estado de te semelhante, a qualquer outra coisa «era dos heróis» línguas da terra, ridentes, das ondas fazem para colorir poéticos, nem de riosas e esotérica nea do mundo, e

O animismo e a va que pertencem desaparecem; e a particular da civilização não voltarão a a movimento cíclico de desenvolvimento universo em terra

ia. A distância cul-

cas, graças à qual
uma dada poesia,
não pertenceram a
te não podiam ter
ras manifestações
estrutura de uma
arte, da técnica, da
or estes exemplos
fora de Itália nin-
entender (e a ver-
lo) é tão triste co-
de Vico se tenha
so em nada dimi-

eira como conhe-
formam as nossas
fico, seja este de-
das «intuições»
que a definamos),
a lógica, a mate-
parte o problema
a imortalidade de
natureza não é es-
não é um núcleo
ens e em todos os
tal, mas um cons-
alavra da qual de-
acontece na his-
lugar que lhe é
olutivo.

a de dezanove sé-
seus erros e lou-
em presidido aos
de a Políbio e aos
resce, como não
cultura. A ordem

da sucessão é inalterável: a magia precederá necessariamente o pensamento racional. Os homens vêem o mundo de uma variedade de maneiras, dependendo estas do estágio que alcançaram: a cada estágio corresponde o seu próprio modo de visão e de expressão. Assim, a beleza e a força dos poemas homéricos cabem exclusivamente à sociedade bárbara, governada por oligarcas cruéis, ambiciosos e ávidos, tendo dela nascido e não podendo ser recriados numa época de discussões jurídicas, de filosofia, de prosa, privada dessas metáforas e imagens vivas e espontâneas em que se exprimia a visão concordante com a natureza de uma cultura anterior, incomparavelmente menos refinada e menos consciente de si.

Se os mitos são uma chave que permite identificar os movimentos dos espíritos humanos, «entrar» na sua visão do universo, as metáforas não são, ao contrário do que se passa nos tempos modernos, um adorno consciente, artificial e barroco, como as consideravam os críticos da época de Vico, que comparavam desfavoravelmente tanta exuberância à simplicidade e clareza clássicas dos principais autores do *Grand Siècle*. Na época em que nascem, a metáfora e a analogia são uma modalidade natural da expressão. Se os poetas de uma «idade heróica» falavam do sangue que refervia nos seus corações, era porque o estado de furor lhes parecia deveras semelhante, literalmente semelhante, ao estado físico de um refter interno, mais do que a qualquer outra coisa do mundo que conheciam. Quando os homens da «era dos heróis» falam das bocas dos rios, dos lábios dos vasos, das línguas da terra, de veias minerais, de vísceras da terra (ou dos céus ridentes, das ondas murmurantes, dos salgueiros que choram), não o fazem para colorir a sua linguagem, nem visando deliberadamente ser poéticos, nem devido ao esforço de comunicação de verdades misteriosas e esotéricas, mas recorrem a uma expressão natural e espontânea do mundo, conforme o percebem.

O animismo e o antropomorfismo são tipos de consciência colectiva que pertencem ao seu tipo peculiar de organização social e com ele desaparecem; e a poesia que deles nasce, e que é a voz de um estágio particular da civilização, tem uma força e uma qualidade sublime que não voltarão a aparecer na história do mundo até que, no perpétuo movimento cíclico da história humana, volte a ocorrer a mesma fase de desenvolvimento. Esperar que os homens primitivos descrevam o universo em termos a que nós chamaríamos literais equivale a uma

perfeita falta de sentido do modo como a história se desenvolve e, portanto, daquilo que os homens são, uma vez que os homens *são* os seus próprios nascimento, ascensão, apogeu e declínio. O que aos nossos olhos parecem ser metáforas conscientes são a maneira natural que os nossos antepassados tinham de exprimir o que viam, sentiam, ouviam, temiam — tudo aquilo em que estavam mergulhados. Toda a arte deve ser compreendida nestes termos, ou seja, como uma forma natural de reacção e expressão. É, por isso, uma porta que dá imediatamente acesso ao passado.

A própria noção de um modo perfeito de conhecimento o que é verdadeiro ou justo, a ideia do direito natural como qualquer coisa que o homem pode, em princípio, atingir a qualquer momento e em qualquer lugar, como a encontramos implícita em Aristóteles e explicitamente afirmada pelos estóicos desde muito cedo, bem como por Grotius no século de Vico, pareciam absolutamente insustentáveis aos olhos do pensador napolitano. Os primitivos não vivem nem podem viver a sua vida de acordo com princípios imutáveis, atemporais, porque, nesse caso, não haveria crescimento nem mudança históricos, mas apenas uma eterna repetição, como na vida dos animais. O homem é uma criatura que se autotransforma: a satisfação de cada uma das séries das suas necessidades modifica o seu carácter e engendra novas necessidades e novas formas de vida: o homem *é* um crescimento perpétuo, guiado pela Providência, que opera através das suas paixões, através dos seus próprios vícios. Não existe um «núcleo» fixo, imutável, comum a todos os homens e a todos os tempos; na vida e na história humanas não há nada que possa ser compreendido excepto em função de um processo. E este processo pode ser conhecido, porque obedece a um desígnio inteligível, cujos princípios eternos Vico descobriu: um desígnio em que se combinam factores espirituais, económicos e sociais.

Como outros inovadores de génio, possuídos por uma visão nova, Vico tende a forçar a nota. Euclides, e também Tucídides, eram filhos da sua época, mas as suas palavras podem ser compreendidas (ainda que talvez não completamente) até mesmo por alguém que os estude fora do seu contexto cultural específico. E, todavia, as ideias de Vico são transformadoras. É ele o verdadeiro pai do historicismo, da sociologia da cultura, da ideia segundo a qual a validade de cada forma de arte ou de cultura se liga a um tempo próprio, e, por isso, também

um adversário. Uma vez «o demónio» atingiu a noção de uma personalidade, a civilização intelectual e do conhecimento tem resultado de todas as formas de conhecimento que o afligiu.

Foi em larga medida um punhado de homens, Duni, Cesarotti, os mais celebrados, talvez o seu mais estudioso alemão, do informador infatigavelmente Montesquieu, as ideias de um homem que cobrir em Montesquieu.

Os juristas franceses, a sua obra, e os seus seguidores franceses, Christian von Wolff. O certo é que as ideias mais importantes da história da civilização. «Se Pieter» junto às muralhas de três alemães por um século. Todos os grandes da época, no grande estudo de historiador de ideias, demente que lhe

¹ Cf. o livro com o

² Prefácio à *História* de *tes*, op. cit., citado

se desenvolve e, os homens *são* os clínicos. O que aos o a maneira natu- o que viam, sen- am mergulhados. u seja, como uma uma porta que dá

nento o que é ver- ilquer coisa que o nento e em qual- steles e explicita- m como por Gro- nsustentáveis aos vem nem podem , atemporais, por- dança históricos, s animais. O ho- ção de cada uma ácter e engendra em é um cresci- através das suas um «núcleo» fi- i tempos; na vida mpreendido ex- ode ser conheci- rincipios eternos i factores espiri-

uma visão nova, ides, eram filhos reendidas (ainda m que os estude is ideias de Vico ricismo, da so- e de cada forma or isso, também

um adversário precoce daquilo a que Wyndham Lewis chamou uma vez «o demónio do progresso nas artes»¹. Acima de tudo, Vico distinguiu a noção do que significa compreender um chiste, uma poesia, uma personalidade, uma mentalidade, um sistema de valores, uma civilização inteira do saber matemático e científico, das aptidões práticas e do conhecimento corrente dos factos. Apesar disso, a sua fama tem resultado fundamentalmente da menos original e menos plausível de todas as suas doutrinas: a teoria cíclica da história. O infortúnio que o afligiu em vida continua a persegui-lo depois da morte.

Foi em larga medida ignorado pelas grandes figuras da sua época. Um punhado de estudiosos italianos fez o que pôde; os discípulos — Duni, Cesarotti, Filangieri — procuraram difundir o seu nome. Mas os mais celebrados pensadores da época desconheciam fundamentalmente o seu trabalho. O director de uma revista erudita e alguns estudiosos alemães de segunda grandeza mostraram estar de certo modo informados acerca dos seus escritos (Vico enviava-os infatigavelmente às luminárias do seu tempo), mas nada prova que Montesquieu, para darmos apenas um exemplo, o tenha lido. (As afirmações de um ou dois comentadores posteriores, que pretendem descobrir em Montesquieu ecos de Vico, parecem desprovidas de base.)

Os juristas e críticos italianos alimentaram-se abundantemente na sua obra, e sustentaram que o mesmo se poderia dizer de alguns autores franceses; mas não está provado que Voltaire ou Fontenelle, Christian von Wolff ou Hume tenham alguma vez ouvido falar de Vico. O certo é que, em todo o caso, Vico antecipou algumas das conquistas mais esplêndidas da filologia clássica alemã do século seguinte. «Se Pitágoras lembrava que, numa vida anterior, combatera junto às muralhas de Tróia», escreveu Michelet em 1831, «estes ilustres alemães poderiam ter-se lembrado de que tinham já vivido em Vico. Todos os gigantes da crítica se encontram já contidos, e sobra ainda espaço, no pequeno pandemónio da *Scienza nuova*»². Nem o grande estudioso de Homero F. A. Wolf, nem o igualmente insigne historiador de Roma B. G. Niebuhr deram mostras de apreciar grandemente que lhes lembrassem semelhante circunstância.

¹ Cf. o livro com este título — *The Demon of Progress in the Arts* —, Londres, 1954.

² Prefácio à *Histoire romaine*, Vol. II, pp. 340-341, in Jules Michelet, *Œuvres complètes*, op. cit., citado por Fisch, op. cit., p. 78.

Coleridge e Thomas Arnold, Marx e Dilthey, Yeats e James Joyce (o *Finnegans Wake*, por exemplo, transborda de ecos e alusões a Vico) reconheceram o seu génio. Mas, fora do seu país, Vico continua a ser um autor não lido, se excluirmos os especialistas da história da literatura ou das ideias. Salvo raras excepções, os filósofos e os historiadores da filosofia continuam a ignorá-lo. É certo que o destino dos seus escritos, do mesmo modo que o da cultura humana segundo a sua teoria dos *corsi* e *ricorsi*, é serem esquecidos, voltarem à tona mais tarde, conhecerem um breve momento de glória e caírem de novo no esquecimento, até ao próximo ciclo — e, uma e outra vez, assim será para sempre.

O que é a história que seja evidente «história económica» em extensão, por muito mesmo sentido, tem que alguns grupos menos precisamente membros, das acções a sua influência nos seus semelhantes e relações que seres anteriores, ou com outras das suas instituições, giosas, económicas a ideia de uma história dificuldades com o fácil, em princípio, coberta ou invenção parece relativamente história das ideias se trata aqui das ideias as descrições das cas, tecnológicas e respectivas disciplinas dente que a simples histórias não produzem.

ats e James Joyce
os e alusões a Vi-
s, Vico continua a
s da história da li-
lósofos e os histo-
que o destino dos
humana segundo a
t, voltarem à tona-
ria e caírem de no-
na e outra vez, as-

A História Intelectual Russa

O que é a história intelectual? Não se trata de um conceito claro, que seja evidente por si mesmo. Termos como «história política», «história económica» e «história social», por mais vaga que seja a sua extensão, por muito largamente que possam sobrepor-se, não são, no mesmo sentido, termos obscuros. Referem-se a descrições daquilo que alguns grupos de seres humanos, que é possível definir mais ou menos precisamente, fizeram e sofreram, da interacção entre os seus membros, das acções e dos destinos desses indivíduos que exerceram a sua influência no que diz respeito à modificação da existência dos seus semelhantes em certos aspectos específicos, da conjunção das relações que seres humanos mantiveram entre si e com a natureza exterior, ou com outros grupos de seres humanos, do desenvolvimento das suas instituições — legislativas, judiciais, administrativas, religiosas, económicas, artísticas —, e assim por diante. Analogamente, a ideia de uma história das artes e das ciências, por mais que sejam as dificuldades com que possamos deparar no terreno prático, não é difícil, em princípio, de delinear: o conceito de obra de arte, ou de descoberta ou invenção científica, e das circunstâncias que a ela preside, parece relativamente claro. Mas o que é a história intelectual? Uma história das ideias? Mas de que ideias, e concebidas por quem? Não se trata aqui das ideias pertencentes a um domínio bem circunscrito; as descrições das ideias matemáticas, filosóficas, científicas, estéticas, tecnológicas e económicas competem, todas elas, à história das respectivas disciplinas em termos «técnicos». E é, por outro lado, evidente que a simples sobreposição ou combinação destas diversas histórias não produz, só por si, uma história geral das ideias.

Deixando agora por analisar o problema, admitamos, para podermos continuar a desenvolver o argumento, que seja possível perguntarmos que ideias e, talvez, mais vagamente, que posições prevaleceram em determinada sociedade, num determinado momento; e que seja também possível, e até aliciante, especularmos sobre a influência exercida por este ou aquele *corpus* de ideias sobre uma viragem concreta que teve lugar na história da sociedade em questão; e, ainda, que seja razoavelmente legítimo sustentarmos que determinada escola de pensamento exagera, ou subestima, o papel desempenhado por certas ideias concretas, ou pelas ideias em geral — que os idealistas ou os marxistas tivessem razão, ou a não tivessem, quando consideravam que uma revolução ou uma guerra não se teriam verificado, ou não teriam assumido a forma que assumiram, na ausência de certas crenças ou maneiras de pensar marcando o espírito deste ou daquele indivíduo, deste ou daquele grupo. Os historiadores, os filósofos e os sociólogos discutem se as ideias ou tomadas de posição em causa são subprodutos de um qualquer outro processo não espiritual — geográfico, económico ou biológico — ou se, pelo contrário, são forças independentes, que não é possível explicarmos por completo em termos de alguma outra coisa que lhes seja exterior. Qual é o objecto destas especulações e divergências? Se não são as ideias que pertencem a disciplinas particulares, que são, então? As ideias gerais, respondem-nos. Mas quais são essas ideias gerais? E eis uma pergunta à qual é muito difícil responder — pelo que, bem feitas as contas, aqui não poderemos ensaiar mais do que um tipo aproximativo de resposta.

Quando falamos de «ideias gerais», entendemos por elas crenças, atitudes e hábitos mentais e afectivos, nalguns casos mal definidos e vagos, e que noutros, em contrapartida, se encontram cristalizados sob a forma de sistemas religiosos, jurídicos ou políticos, de doutrinas morais, mentalidades colectivas, disposições psicológicas, e assim por diante. Uma das qualidades comuns a estes sistemas e aos elementos que os constituem é que, ao contrário de boa parte das proposições da ciência e do senso comum, não parece possível experimentar-se a sua validade ou verdade através de critérios rigorosamente definíveis e reconhecidos, ou sequer mostrar a sua aceitabilidade ou inaceitabilidade por meio de métodos em larga medida compartilhados. Tudo o que podemos dizer é que habitam nesse reino intermédio em que esperamos encontrar opiniões, princípios intelectuais e morais de ordem ge-

ral, escalas de valores individuais e sociais, rubricas como costumes sociais (isto chama muita atenção do marxista). É este que se presume que a história descrever, analisando.

A simples existência de todo esse aumento de distinções que as ideologias, as doutrinas e outras coisas significam, põem os conceitos das disciplinas exactas em causa. Em Itália e em Inglaterra, por exemplo, se pelo assunto da história. Mas em nenhuma ciência histórica há questões ideológicas.

É em obras como «a história da cultura ou da história das opiniões das pessoas em ciências e dos costumes», o que o referir a ritos curiosos, o isolamento do século XIX; o contexto de tradições afirmadas da história, sob o cultivo e a sua governança.

ros, para poder-
possível pergun-
ções prevalece-
nimento; e que
bre a influência
a viragem con-
ção; e, ainda, que
inada escola de
thado por certas
idealistas ou os
o consideravam
cado, ou não te-
e certas crenças
daquele indiví-
ósfos e os so-
o em causa são
tual — geográ-
, são forças in-
leto em termos
objecto destas
e pertencem a
is, respondem-
gunta à qual é
as, aqui não po-
resposta.
r elas crenças,
nal definidos e
ristalizados sob
s, de doutrinas
as, e assim por
aos elementos
proposições da
mentar-se a sua
definíveis e re-
inaceitabilida-
os. Tudo o que
em que espera-
s de ordem ge-

ral, escalas de valor e juízos de valor, disposições mentais e atitudes individuais e sociais — tudo o que pouco precisamente atribuímos a rubricas como «antecedentes intelectuais», «clima de opinião», «costumes sociais» e «mentalidade geral», e a que a linguagem comum chama muitas vezes ideologia (o que faz parte do nosso legado marxista). É este reino, mal definido mas rico, e as suas peripécias que se presume que as histórias das ideias ou «histórias intelectuais» deverão descrever, analisar e explicar.

A simples existência de tais histórias é já um sintoma e um produto desse aumento da tomada de consciência humana que originou as distinções que estabelecemos entre este domínio — habitado pelas ideologias, as mentalidades, as atitudes, os mitos, as racionalizações e outras coisas semelhantes — e os reinos melhor ordenados que ocupam os conceitos e as proposições das ciências mais elaboradas e das disciplinas exactas. A história das ideias, enquanto ramo do saber, nasceu em Itália e cresceu na Alemanha — e, em medida menor, em França e em Inglaterra —, durante o século XVIII. Com o tempo, o interesse pelo assunto difundiu-se tanto no Ocidente como no Leste Europeu. Mas em nenhum outro país houve um grau tão elevado de autoconsciência histórica, ou uma atenção maior e mais intensa relativamente às questões ideológicas, do que na Rússia dos séculos XIX e XX.

É em obras russas que mais frequentemente encontramos títulos como «a história do pensamento social» (*obshchestvennaya mysl*) ou «a história da *intelligentsia*». Outros países produziram historiadores da cultura ou da civilização; a Rússia é a terra onde tem origem a história das opiniões gerais, das crenças e do horizonte intelectual geral das pessoas instruídas e influenciadas pelo progresso das artes e das ciências e dos fenómenos políticos, económicos e sociais, mas não necessariamente envolvidas a título profissional nessas questões — pelo que o referido horizonte deve aqui ser entendido como o dos espíritos curiosos, e não dos especialistas. As causas históricas são muitas: o isolamento das pessoas instruídas na Rússia czarista nos começos do século XIX; o choque resultante do conflito entre os estudos humanísticos de tradição ocidental e a realidade russa; a coincidência entre a afirmação da Rússia como potência mundial e o advento das ideias românticas, sobretudo na Alemanha; o declínio da religião no mundo cultivado e a sua busca de um sucedâneo moral e espiritual; a repressão governamental da actividade política e social livre, que teve como

consequência a canalização forçada da busca da auto-expressão e da individualidade — sobretudo sob as suas formas agudas e rebeldes — para o reino do pensamento, que assim se tornou o ópio da camada instruída, o seu único sucedâneo (ainda que atenuado) possível da acção. Não podemos examinar aqui um tema tão vasto. Mas quaisquer que tenham sido as razões do facto, é indubitável que, no decorrer da história russa, as ideias foram levadas mais a sério, e desempenharam um papel maior e mais peculiar, do que em qualquer outra parte. O que não deixa, todavia, de ser paradoxal, se tivermos presente que poucas das ideias em questão nasceram em terra russa.

Convém, chegados a este ponto, retomarmos a segunda pergunta atrás formulada: de quem são os pensamentos que formam o objecto específico da história intelectual? Procurarmos identificar a origem e paternidade exactas de uma crença ou de um ideal que desempenhou o seu papel na história humana talvez seja uma indagação vã, que assenta numa interpretação grosseira tanto do pensamento como da acção. Quem inventou a ideia de democracia? Ou os direitos do homem? Ou o dever, a honra, a objectividade intelectual, o progresso, ou qualquer um dos outros conceitos e categorias que dominaram o mundo ocidental? Apesar de tudo, são possíveis algumas atribuições. Os conceitos fundamentais da teoria política ocidental tomaram forma na Grécia, e não na Índia ou na Judeia; e o mesmo é verdade dos conceitos da matemática e das ciências naturais: foram os estóicos os primeiros a discutir a causalidade na sua acepção moderna, e foram ainda eles, juntamente com os epicuristas, os primeiros a propor uma solução para o problema da liberdade da vontade. Podemos encontrar em Jeremias, primeiro que em qualquer outro, uma distinção clara entre a responsabilidade individual e a responsabilidade colectiva; a contraposição do amor e da justiça enquanto forças que governam as relações entre os homens não é de origem grega — apesar da *Antígona* —, mas é-o a noção de um direito natural impessoal, e assim por diante. Tiveram lugar novos começos — ideias que transformam o pensamento e a acção. São justificadamente atribuídas inovações radicais a Platão e a Aristóteles, a Epicuro e a Euclides, aos autores do Livro de Isaias e dos Evangelhos, dos *Digesta* e do Código de Napoleão, a Descartes, a Kant, a Marx, a Darwin e a Freud. É indubitável que estes homens tiveram precursores e que é possível encontrar noutros lugares germes das suas doutrinas; mas foram as suas formula-

ções (como o sentimento) diferentemente seguras em de ciências naturais, a superior; Saint-Simon,

Que papel a genialidade das ciências naturais e seus romances lentos musicais partir de princípio sentido que se na esfera das inventividades alheias. Este é o mundo vel descobri-la sua luz, eis a em todas as o sério as ideias perante um co Freud, relativa vesse sido o lu tas, os críticos um número cr da província p consequência rigorosamente conduzindo a a integridade, o homem compr çar a sua plenit valores, legado vanguarda da bem e para o m descobriam-na

xpressão e da
e rebeldes —
io da camada
ossível da ac-
das quaisquer
io decorrer da
sempenharam
r outra parte.
presente que

inda pergunta
am o objecto
ar a origem e
desempenhou
ão vã, que as-
o como da ac-
reitos do ho-
o progresso,
dominaram o
is atribuições.
tomaram for-
é verdade dos
os estóicos os
erna, e foram
a propor uma
nos encontrar
nção clara en-
e colectiva; a
governam as
sar da *Antígo-*
l, e assim por
ansformam o
inovações ra-
ios autores do
ligo de Napo-
É indubitável
ncontrar nou-
suas formula-

ções (como quer que a elas tenham acedido) que fizeram essencialmente diferença e influenciaram em termos decisivos o pensamento, o sentimento e a práxis. O mesmo tipo de atribuições são ainda mais seguras em domínios específicos do pensamento, até mesmo fora das ciências naturais: Espinosa é o verdadeiro pai da crítica na sua acepção superior; Montesquieu é-o do método comparativo em história; Saint-Simon, da tecnologia — e assim por diante.

Que papel desempenharam os russos nesta evolução? A sua contribuição genial é plenamente visível no campo das matemáticas e das ciências naturais. A sua glória poética possui um esplendor único; os seus romancistas do século XIX primam sobre todos os restantes; o talento musical continua ainda hoje a desabrochar em terra russa — a partir de princípios do século XIX, a Rússia nunca foi, seja qual for o sentido que se dê às palavras, um país culturalmente estagnado. Mas na esfera das ideias gerais a sua característica mais destacada não é a inventividade, mas uma sensibilidade de reacção ímpar às ideias alheias. Este traço russo revelou-se um factor de primeira importância no mundo moderno. Que a verdade objectiva existe, que é possível descobri-la, e que a vida, individual e colectiva, pode ser vivida à sua luz, eis a crença que caracteriza os russos numa medida ignorada em todas as outras regiões do mundo moderno. Levar inteiramente a sério as ideias é qualquer coisa que, por si só, as transforma; estamos perante um corolário decisivo da intuição, tanto de Marx como de Freud, relativamente à unidade da teoria e da práxis. Qualquer que tivesse sido o lugar de nascimento de uma ideia, os escritores, os artistas, os críticos, a minoria instruída das capitais e, graças à sua acção, um número crescente de russos semi-instruídos sinceros e idealistas da província procuraram descobrir a verdade à sua luz e moldar em consequência as suas próprias vidas. Uma capacidade de raciocinar rigorosamente na base de premissas tidas por verdadeiras, ainda que conduzindo a consequências desagradáveis, o entusiasmo intelectual, a integridade, a coragem e a convicção racional de que basta que um homem compreenda a verdade e viva de acordo com ela para alcançar a sua plenitude e ser feliz, criador, sábio e virtuoso — todos estes valores, legado da Idade da Razão, nunca foram abandonados pela vanguarda da sociedade russa. Foi esta fé que lhe permitiu, para o bem e para o mal, mover montanhas. Outros inventaram as ideias, ou descobriram-nas, regozijaram-se com isso, consideraram-nas com se-

riedade ou jogaram com elas, conceberam-nas como outras tantas expressões das suas próprias personalidades criadoras e orgulhosas, ou examinaram-nas com desprendimento científico, como parte da sua tarefa profissional, enquanto as suas vidas privadas e interiores eram por vezes vividas num outro domínio e a um nível diferente. Mas a *intelligentsia* russa ou, pelo menos, aqueles de entre os seus membros que marcaram a evolução do espírito russo no século XIX (e a Revolução Russa, no século XX), foram muito mais longe: consagraram-se àquilo que criam ser verdadeiro com uma constância e uma entrega absoluta como raramente haviam sido vistas no Ocidente, à margem da vida religiosa. A *intelligentsia* estava longe de coincidir com a totalidade da sociedade russa instruída, mas constituía o seu elemento mais activo. E, se nem sempre traduziu plenamente na prática as suas convicções — todos os russos instruídos sabem perfeitamente que dois dos mais apaixonados e eficientes inimigos da servidão da gleba, Nekrassov e Turguenev, nunca emanciparam os seus servos —, as suas palavras inspiraram, todavia, noutros actos heróicos e o martírio.

Sobretudo, a *intelligentsia* pregou e praticou a noção da incindível unidade da natureza humana. Na Rússia, a ideia da profissionalização — a separação entre aquilo que alguém faz como especialista e a sua actividade enquanto ser humano, a divisão entre o *métier* público e a vida privada, a concepção do homem como um actor que recita ora um papel, ora outro — foi sempre mais fraca do que no Ocidente. A diferenciação entre as funções, a especialização, um sistema social bem ordenado em que cada um tem o seu lugar e o seu ofício nunca esteve no centro da vida russa, nem a nível teórico, nem a nível prático. Já nos princípios do século XVIII, Feofan Prokopovich não era simplesmente um bispo, um administrador eclesiástico e um teólogo, mas também um reformador social e político e um educador. Quanto a Lomonsov, terá havido algum campo da evolução espiritual russa que ele considerasse ser-lhe estranho? Poeta, físico, gramático, educador, compositor, administrador e sábio universal, o «Leonardo russo» é digno de encabeçar o extraordinário cortejo de personalidades multilaterais que são uma característica da civilização russa. É indubitável que, num país desprovido de uma verdadeira tradição de instrução escolar, e no qual — apesar das ocasionais heresias e da penetração episódica das ideias ocidentais entre os vizinhos próximos da Polónia católica romana — não existiram nem um Renascimento nem

uma R
a faze
trevas
foi o r
lectu
desen
graves
Haver
tinuen
que m
tando
em pú
paráve
tarefa
aquilo
parado
modo
qualq
estétic

Est
guras
hones
tudo
resse
autor
patrió
histor
cujo
forço
ra. Fi
mane
bora
sam t
guida
Ortod
dos f
desco
cupac

como outras tantas ex-
loras e orgulhosas, ou
zo, como parte da sua
adas e interiores eram
nível diferente. Mas a
entre os seus membros
século XIX (e a Revo-
lução: consagraram-se
stância e uma entrega
o Ocidente, à margem
de coincidir com a to-
stituída o seu elemento
ente na prática as suas
em perfeitamente que
os da servidão da gle-
n os seus servos —, as
heróicos e o martírio.
a noção da incindível
da profissionalização
no especialista e a sua
e o *métier* público e a
n actor que recita ora
do que no Ocidente.
ção, um sistema social
r e o seu ofício nunca
rico, nem a nível prá-
Prokopovich não era
siástico e um teólogo,
um educador. Quanto
lução espiritual russa
físico, gramático, edu-
rsal, o «Leonardo rus-
ejo de personalidades
lização russa. É indu-
adeira tradição de ins-
ais heresias e da pene-
vizinhos próximos da
um Renascimento nem

uma Reforma, uma elite restrita de gente cultivada se sentiu obrigada a fazer tudo o que pudesse pelos seus irmãos ainda mergulhados nas trevas. Novikov não era um homem de grande força intelectual, mas foi o mais que podia ser; não quis que nenhum dos seus dotes intelectuais, artísticos ou sociais (fossem estes o que fossem) ficasse por desenvolver. Em que outro país ilustres professores de Química ou graves especialistas em balística se tornaram compositores célebres? Haverá outro lugar onde os artistas se tenham considerado — e continuem a considerar hoje —, não meros produtores de objectos, ainda que muito belos, mas também mensageiros e profetas, para tanto bastando a circunstância de terem assumido a responsabilidade de falar em público? Na Rússia — e em que outra parte numa medida comparável? — esse acto, por si só, foi pensado como impondo à elite a tarefa — melhor, a missão sagrada — de dizer apenas a verdade, ou aquilo em que os seus membros acreditavam deveras e estavam preparados para proclamar e defender ao preço da própria vida, de tal modo que qualquer tentativa de evitar fazê-lo por parte de um deles, qualquer ilusão ou autocomplacência, era condenada, não só um erro estético, mas também uma traição moral.

Este traço marca, em maior ou menor medida, a maior parte das figuras mais importantes da *intelligentsia*. Se Shcherbatov não era mais honesto nem mais severo do que os historiadores europeus, e sobretudo alemães, seus contemporâneos, Novikov foi um mártir do interesse público. Fonvizin foi viajante, ensaísta e, fundamentalmente, autor de comédias satíricas cujo objectivo primeiro era serem mais patrióticas e didácticas do que as dos seus pares ocidentais. O célebre historiador Karamzin consumia-se a pensar no futuro do seu país, cujo passado, que se consagrava a registar com extremos amor, esforço e talento literário, considerava simplesmente uma nobre abertura. Fixou o tom do conservadorismo russo em boa medida da mesma maneira que Burke o fez em relação aos conservadores ingleses. Embora as ideias centrais dos dois pensadores a que nos referimos possam ter sido de origem francesa e alemã, ou lhes cheguem da Antiguidade (e, no caso de Karamzin, também de Bizâncio e da Igreja Ortodoxa), aquilo em que insistem não é numa narrativa verdadeira dos factos como fim em si própria, mas na aplicação das verdades descobertas ao presente ou ao futuro imediato. Foram as suas preocupações morais e sociais que concederam às suas ideias uma in-

fluência dominante sobre a sua própria geração e todo o século XIX. Pnin ilustra ainda melhor a mesma tendência universalizante. Foi um personagem de muito menos envergadura do que, por exemplo, Humboldt, mas as suas aspirações não eram menos rasgadas: dedicou toda a sua vida à tradução das ideias das Luzes visando a sua aplicação na Rússia, e o resultado foi, como seria de resto de esperar, uma profunda transformação das ideias traduzidas.

Quanto a Chaadaev, a originalidade da sua famosa *Carta Filosófica* consistia, muito significativamente, não na apresentação de ideias novas, mas na denúncia da Rússia pela sua inferioridade cultural por comparação com o Ocidente, inferioridade devida a uma rematada ausência de autenticidade e originalidade. O ataque de Chaadaev, exaltando as tradições, as ideias e a civilização ocidentais, forneceu-nos a chave do «pensamento social» russo posterior. A sua importância foi enorme. Pelo seu diapasão, fez ouvir as notas dominantes que seriam depois retomadas por todos os grandes autores russos até à Revolução e ainda depois dela. Nele podemos encontrar tudo: a afirmação segundo a qual o passado russo é uma página em branco ou preenchida pelo puro caos, a ideia de que a única verdadeira cultura é a do Ocidente e de Roma e de que o Grande Cisma despojara a Rússia dos seus direitos de nascimento e a fizera permanecer uma terra Bárbara, uma espécie de aborto do processo de criação, um Caliban entre as demais nações. E há ainda essa extraordinária tendência autocêntrica que caracteriza a literatura russa, ainda mais do que a alemã, apesar de ter sido esta última a sua origem. Outros autores, em Inglaterra, em França, na própria Alemanha, escreviam sobre a vida, o amor, a natureza e as relações entre os homens em geral; mas os russos, ainda quando se mostram mais profundamente devedores de Goethe ou de Schiller, de Dickens ou de Stendhal, escrevem sobre a Rússia, o passado russo, o presente russo, as perspectivas russas, o carácter russo, os vícios russos e as virtudes russas. Todas as «questões malditas» (como foi, talvez, Heine o primeiro a dizer) se transformam em russo nos famigerados *proklyatye voprosy*¹ — problemas que di-

¹ Expressão russa que parece ter sido forjada, em 1858, por Mikhail L. Mikhailov, que a usou para traduzir «die verdammten Fragen» na sua versão do poema de Heine «Zum Lazarus» (1853-54); cf. «Sitkhotvoreniya Geine», *Sovremennik*, 1858, n.º 3, p. 125, e Vol. III, p. 225, in *Heinrich Heines sämtliche Werke* (cf. *supra*, p. [IX do original inglês], nota 1). (N. O.)

zem respeito aos
onde vamos? Por
dente ou aprende
num lugar mais
É uma fonte de s
uma forma de in
destruída? O prob
constitui um acas
criador de Eugén
talidade é a espec
destinada a uma
sobre se os russo
jovens, bárbaros
vantagens — va
com as sociedade
bustos, talvez os
descobertas alhe
acompanhado os
tores. Não poder
rem entrado em
xistas e os ant
optimismo cada
a pergunta mais
ser a posta por C
ve ser a vida que
eslavófilos — p
igreja, a única i
protestantes, de
lo que o Ociden
uma fonte de v
mundo cristão c
será, pelo meno
quisermos cheg
pel, mostrando

¹ Foi Turguenev a
pois familiar; cf. *D*
a entrada de 23 de

o e todo o século XIX. universalizante. Foi um le, por exemplo, Hum- rasgadas: dedicou to- isando a sua aplicação o de esperar, uma pro-

amosa *Carta Filosófi-* apresentação de ideias erioridade cultural por vida a uma rematada ataque de Chaadaev, o ocidentais, fornece- posterior. A sua impor- r as notas dominantes des autores russos até nos encontrar tudo: a a página em branco ou ica verdadeira cultura isma despojara a Rús- permanecer uma terra e criação, um Caliban rdinária tendência au- da mais do que a ale- n. Outros autores, em creviam sobre a vida, i em geral; mas os rus- amente devedores de hal, escrevem sobre a spectivas russas, o ca- is. Todas as «questões dizer) se transformam — problemas que di-

Mikhail L. Mikhailov, que a do poema de Heine «Zum nnik, 1858, n.º 3, p. 125, e a, p. [IX do original inglês],

zem respeito aos destinos (*sud'by*) da Rússia: De onde vimos? Para onde vamos? Porque somos como somos? Devemos ensinar o Ocidente ou aprender com ele? Está a nossa «ampla» natureza eslava num lugar mais alto da escala dos valores do que a «europeia»? É uma fonte de salvação para a humanidade inteira ou, pelo contrário, uma forma de infantilismo e de barbárie destinada a ser superada ou destruída? O problema do «homem supérfluo»¹ põe-se já aqui; e não constitui um acaso o facto de Chaadaev ser um dos amigos íntimos do criador de *Eugénio Onegin*. Igualmente característica da mesma mentalidade é a especulação de sinal contrário de Chaadaev, também ela destinada a uma longa carreira: Chaadaev interrogava-se, com efeito, sobre se os russos, tão tarde entrados no banquete das nações e ainda jovens, bárbaros e inexperientes, não teriam por isso mesmo certas vantagens — vantagens, de resto, esmagadoras — por comparação com as sociedades mais antigas ou mais civilizadas. Incorruptos e robustos, talvez os russos pudessem aproveitar-se das invenções e das descobertas alheias sem terem de passar pelos tormentos que tinham acompanhado os combates pela civilização e pela vida dos seus mentores. Não poderia constituir uma vantagem formidável o facto de terem entrado em cena com atraso? Herzen e Chernyshevsky, os marxistas e os antimarxistas, viriam reiteradamente a dar, com um optimismo cada vez maior, uma resposta positiva à interrogação. Mas a pergunta mais fundamental, e de mais largo alcance, continuava a ser a posta por Chaadaev, que se interrogara: quem somos, e como deve ser a vida que vivemos? Será verdade que — como sustentavam os eslavófilos — possuímos tesouros únicos salvaguardados pela nossa igreja, a única igreja cristã autêntica, tesouros que os católicos e os protestantes, de maneiras diferentes, perderam ou destruíram? E aquilo que o Ocidente despreza como rude e primitivo, não será, de facto, uma fonte de vida, a única fonte não inquinada que subsiste num mundo cristão que atravessa tempos de desgraça? Ou, pelo contrário, será, pelo menos em parte, verdadeiro o caminho do Ocidente, e, se quisermos chegar a dizer a nossa palavra e a desempenhar o nosso papel, mostrando ao mundo que espécie humana somos, teremos de

¹ Foi Turguenev a dar ao conceito de «homem supérfluo» este nome, que viria a ser depois familiar; cf. *Dnevnik lishengo cheloveka* («Diário de Um Homem Supérfluo»), ver a entrada de 23 de Março de 1850. (N. O.)

aprender com os ocidentais, de adquirir as suas capacidades, de estudar nas suas escolas, de imitar as suas artes e as suas ciências, e também, talvez, os mais belos aspectos da sua vida? No século seguinte, as posições no campo de batalha continuaram a ser as que Chaadaev traçara; as armas eram ideias que, fosse qual fosse a sua origem, se tornavam na Rússia um objecto de preocupações profundas: as ideias convertiam-se com frequência numa questão de vida ou de morte, como nunca acontecera em Inglaterra ou em França, ou tão-pouco, em medida comparável pelo menos, na Alemanha do Romantismo. Kireevsky, Khomiakov e Aksakov eram adeptos de uma resposta; Belinsky e Dobrolyubov, outra, e Kavelin, uma terceira ainda.

As ideias chegaram do Ocidente e, transformadas pela lógica russa e pela paixão russa, adquiriram uma força de influência que teria assombrado alguns dos que haviam sido seus pais. A *intelligentsia* russa alimentou-se de doutrinas, movimentos e acontecimentos ocidentais: o cepticismo francês do século XVIII, o materialismo e o positivismo científicos; o historicismo, o romantismo e o idealismo alemães; os princípios e os dogmas da Revolução Francesa e dos seus avatares, a nova organização racional criada por Napoleão; as revoluções europeias da primeira metade do século XIX, cujo modelo a França centralizada representava; as utopias de Saint-Simon, Fourier, Owen, Cabet, Leroux; as contra-ofensivas de De Maistre, Bonald e Schelling; a destruição da metafísica levada a cabo por Comte, Feuerbach e Strauss; as doutrinas sociais de Sismondi, Mill, Spencer e dos darwinistas. Todos estes pensadores, correntes e tendências tiveram na Rússia discípulos fervorosos. Dostoievsky foi exilado por ter lido a célebre filípica de Belinsky, que era, por seu turno, uma expressão desse radicalismo democrático que apelava em todo o mundo à revolta em nome da razão, da justiça e da liberdade do homem. Era o credo em nome do qual, poucas semanas depois da morte de Belinsky, a revolução rebentou em todas as grandes capitais do continente europeu. As preocupações intelectuais dos pensadores do Ocidente não faltavam: as relações entre o espírito e o corpo, a verdade científica e a verdade moral, o indivíduo e a sociedade; as linhas orientadoras da história; as metas que a humanidade tem o dever de ou é obrigada a buscar; as questões da liberdade e do determinismo, da cultura e das massas, do primado dos factores económicos frente aos políticos — e todos estes temas inquietavam em profundidade as

melhores cabeças e dos de consequência. Eram as mais das ideias radicais russas e as posições de uma urgência que os russos estavam dispostos a enfrentar, como mais tarde pelo marxismo, ou a guerra intestina com Turguenov — e talvez a *intelligentsia* — encontra-se no por Chernyshevsky. Não existia nada de parecido com a *intelligentsia*, a sua influência considerava o mais seja, a colaboração com a Igreja, ou ainda com qualquer coisa que tivesse bem presente não só a história intelectual — nunca pode

A história do de coisa. Basta dizer o mais fértil que se produziu por um espírito exonada, que a Europa, vez, dos puritanos.

Mas identificar o geral seria distorcer o efeito, nos russos. O movimento russo das ideias com os movimentos do que se pôde a prosa de Pushkin como «un Russe» e outra coisa surpreendente de ser. A boa s

lades, de estu-
iências, e tam-
iculo seguinte,
que Chaadaev
sua origem, se-
ndas: as ideias
de morte, co-
tão-pouco, em
nantismo. Ki-
resposta; Be-
inda.

a lógica russa
a que teria as-
ligentsia russa
os ocidentais:
o positivismo
o alemães; os
us avatares, a
oluções euro-
a França cen-
er, Owen, Ca-
d e Schelling;
Feuerbach e
r e dos darwi-
is tiveram na
por ter lido a
ma expressão
mundo à re-
iomem. Era o
morte de Be-
tais do conti-
dores do Oci-
po, a verdade
de; as linhas
m o dever de
leterminismo,
ômicos frente
ofundidade as

melhores cabeças da Europa. Contudo, embora não fossem desprovi-
dos de consequências no plano prático, eram problemas que se limi-
tavam as mais das vezes à esfera teórica. Em contrapartida, para os
radicais russos e para os seus adversários conservadores, eram ques-
tões de uma urgência desesperada, causas em nome das quais os ho-
mens estavam dispostos a pôr em jogo as suas carreiras e as suas vi-
das, como mais tarde combateriam e morreriam pelo populismo e
pelo marxismo, ou em nome de uma das variantes desses credos em
guerra intestina com outras variantes. O leitor de *Pais e Filhos* de
Turguenev — e também, até certo ponto, de *No Limiar* e *Terras Vir-
gens* — encontra-se no mundo descrito e substancialmente condena-
do por Chernyshevsky e Dobrolyubov, Kavelin e Annenkov. Não
existia nada de parecido no Ocidente; a dedicação intelectual e moral
da *intelligentsia*, absoluta e total, por vezes fanática, a sua pureza de
carácter, a sua inflexibilidade na busca da verdade e o horror com que
considerava o mais ligeiro pecado comprometedor da integridade (ou
seja, a colaboração com o inimigo, quer este fosse o Estado, quer a
Igreja, ou ainda qualquer outra força obscurantista) são provavel-
mente qualquer coisa de singular na história da humanidade. Se não
tivermos bem presente este ponto, a história posterior da Rússia — e
não só a história intelectual, mas também a social, económica e polí-
tica — nunca poderá ser para nós adequadamente inteligível.

A história do desenvolvimento destes traços psicológicos é outra
coisa. Basta dizer que aqui as sementes do marxismo caíam no solo
mais fértil que se possa imaginar, e que o seu crescimento foi favore-
cido por um espírito de severa renúncia ao mundo e de fé social apa-
ixonada, que a Europa ignorava desde o tempo dos jacobinos ou, tal-
vez, dos puritanos.

Mas identificar estas disposições com a opinião instruída russa em
geral seria distorcer gravemente os factos. Não as encontramos, com
efeito, nos russos nascidos antes do século XIX, e a arte e o pensa-
mento russos das primeiras décadas do mesmo século compartilha-
vam com os movimentos ocidentais contemporâneos muito mais coi-
sas do que se pôde com frequência pensar. Quando Mérimée traduziu
a prosa de Pushkin, ou quando Pozzo di Borgo descreveu Chaadaev
como «*un Russe parfaitement comme il faut*», é possível que uma e
outra coisa surpreendessem o Ocidente; mas a reacção não tinha ra-
zão de ser. A boa sociedade de Petersburgo e de Moscovo (o mundo

descrito em *Guerra e Paz*) era, com efeito, altamente civilizada, seja qual for o padrão de medida intelectual ocidental que se adopte, e a literatura e a arte russas do princípio do século XIX eram no fundamental a expressão directa desse facto. Pelo contrário, o Bazarov de *Pais e Filhos* de Turguenev é, senão exactamente uma caricatura, um retrato sem dúvida estilizado e exagerado dos «homens dos anos 60»; e Pisarev, que reclama com orgulho a sua afinidade com Bazarov, advogava uma forma cinzenta e violenta de positivismo, que se tornaria menos característica nos finais do século. Chernyshevsky, Pisarev, Tkachev e Nechaev representaram encarnações extremas de um dogmatismo apaixonado e estreito que, a par da visão obsessiva e igualmente atípica de Dostoievsky e dos «estudos sobre a futilidade» de Tchekov, contribuiu para a famigerada imagem simplista da «alma eslava», que no Ocidente foi demasiadas vezes confundida com a realidade.

Durante os dois reinados que antecederam a Revolução, aos condutores da *intelligentsia* russa, radicais e moderados, marxistas e antimarxistas, e aos escritores e artistas que pertenciam ao seu mundo, não faltavam nem a vastidão dos conhecimentos, nem uma imaginação equilibrada no juízo crítico, nem por fim um senso comum temperado — apesar da frequência com que lhes foi imputada a ausência precisamente de tais qualidades. Quem tenha dúvidas deverá pôr de lado o Chernyshevsky do *Que Fazer?* ou o Pisarev da *Destruição da Estética* e referir-se às artes e às letras, e, mais ainda, à literatura social e política dos anos que antecederam ou se seguem imediatamente à falhada Revolução de 1905. Esta «Idade de Prata» da cultura russa — no campo da ciência, incluindo as ciências sociais, e dos estudos humanísticos, bem como no domínio da arte pura — é parte integrante de uma grande floração europeia, e não o fruto característico de uma civilização remota, bárbara, estóica ou desequilibrada.

Uma geração posterior tornara-se mais céptica. A *intelligentsia* russa sentia-se desenganada: um abismo patente separava as pessoas instruídas das ignorantes, privando as primeiras de qualquer articulação «orgânica» com a sociedade que criticavam e procuravam guiar, e tornando-as incapazes de exercer a sua influência sobre o curso dos acontecimentos. O canto do cisne da velha *intelligentsia* assume a forma de uma troca de correspondência, entre um crítico célebre e envelhecido e o seu amigo e contemporâneo, um poeta simbolista ex-

tremamente dotado, e o mundo em que ambos vivem, judeu, confessa-se o passado que não foi nem as tradições demasiado pedregreiras de raízes tanto na cultura ocidental quanto no sentido da história, mas um «heleno» e um entre o classicismo pagão e o cristianismo, qual o indivíduo, senão estamos perante o documento de um declínio, presente e que desvia deliberadamente a sociedade por um horizonte social e político. O Ocidente ao longo dos nossos anos, de dois mil e mais vezes, deve tomar-se aqui a *intelligentsia* ressuscitada de

zada, seja
dopte, e a
no funda-
azarov de
atura, um
anos 60»;
zarov, ad-
e tornaria
, Pisarev,
um dog-
a e igual-
idade» de
da «alma
om a rea-

, aos con-
stas e an-
u mundo,
imagina-
num tem-
ausência
rá pôr de
ruição da
ratura so-
iatamente
tura russa
s estudos
arte inte-
cterístico
da.

ntsia rus-
ssoas ins-
ticulação
guiar, e
curso dos
assume a
ebre e en-
olista ex-

tremamente dotado, civilizado e reconhecido, sobre a derrocada do mundo em que ambos tinham crescido. O crítico Mikhail Gersshenzon, judeu, confessa sentir-se esmagado pelo fardo gigantesco de um passado que não foi nem esquecido nem enterrado — pelo peso de tradições demasiado pesadas para quem, para o melhor e para o pior, deita raízes tanto na cultura judaica como na ocidental, com o seu obsessivo sentido da história. O poeta, Vyacheslav Ivanov, que fala como um «heleno» e um herdeiro de Bizâncio, procura uma síntese entre o classicismo pagão e o cristianismo, Dioniso e Cristo, graças à qual o indivíduo, senão a massa, possa salvar-se e transformar-se. Estamos perante o documento final, fascinante e trágico, de uma civilização no declínio, presa de um cataclismo que era em parte obra sua, e que desvia deliberadamente o olhar das «novas praias» em cuja direcção a sociedade pós-revolucionária navegaria a todo o vapor. É o horizonte social e político desta civilização, e o impacto sobre ela do Ocidente ao longo dos dois séculos que precederam o choque, nos nossos anos, de dois mundos — um acontecimento epocal e, por uma vez, deve tomar-se aqui o termo à letra — que os escritos da *intelligentsia* ressuscitam de um passado semiesquecido.

O Homem Que Se Tornou Um Mito

Em 1856, quando narrava as suas viagens pelas principais cidades das províncias da Rússia europeia, Ivan Aksakov escreveu:

O nome de Belinsky anda na boca de todos os jovens, de todos os que anseiam por uma lufada de ar fresco no pântano fétido da nossa vida de província... Quem tenha necessidade de encontrar um homem honesto, capaz de compaixão pelos oprimidos e da sua desgraça desoladora, ou um juiz honesto, que não tema a batalha, procure-o nas nossas províncias entre os seguidores de Belinsky.¹

É evidente que estamos perante um fenómeno de primeira grandeza: trata-se de um homem que a juventude idealista russa dos anos 30 e 40 do século XIX, exasperada pelas condições sociais, intelectuais e morais do país, tinha por seu guia natural. As memórias dos intelectuais da época — Turguenev, Herzen, Annenkov, Dostoievsky — coincidem sublinhando o modo como assim se tornara a «consciência» da *intelligentsia* russa, publicista inspirado e destemido, ideal dos jovens *révoltés*, um homem que era quase o único na Rússia a ter o carácter e a eloquência necessários para proclamar límpida e firmemente o que muitos sentiam, mas não podiam ou não queriam dizer com a mesma clareza.

O nome de Vissarion Belinsky tornou-se o maior dos mitos russos do século XIX, odiado pelos defensores da autocracia e da Igreja Ortodoxa. Pelas mesmas razões, Belinsky converter-se-ia também no

¹ *Ivan Sergeevich Aksakov v ego pis'makh*, Moscovo, 1888-1896, Vol. III, pp. 290-291.

antepassado idealizado dos movimentos liberais e revolucionários do século XIX, e é, num sentido muito concreto, um dos fundadores do movimento que, em 1917, culminou na derrocada da ordem social estabelecida, essa ordem que, no final da sua vida, ele odiava e denunciava. Depois da morte de Belinsky, não houve radical russo que não se proclamasse seu continuador; os autores de esquerda dos anos 60 — os propagandistas revolucionários Nekrassov e Chernyshevsky, Pisarev e Dobrolyubov, bem como os socialistas que lhes sucederam: Lavrov, Plekhanov, Lenine e os seus partidários — reconhecê-lo-iam formalmente como um dos primeiros e o maior, ao lado de Herzen, de entre os protagonistas das heróicas lutas sociais dos anos 40.

Trata-se, portanto, no mínimo, de um personagem extraordinário na história da evolução social russa. Herzen revelou o seu génio nas suas memórias incomparáveis, traduzidas em muitas das línguas da Europa; Belinsky permaneceu confinado à língua russa e é, por isso, relativamente ignorado no Ocidente¹. E todavia é ele o pai e o mestre consumado da crítica social da literatura erigida em sistema, de que tanto se ouviria falar em anos posteriores do século XIX: o inimigo mais eficaz e temível da atitude estética religiosa e irracionalista no campo dos problemas da história e da arte. Ao longo de todo o século XIX, e em boa medida no que se lhe seguiu, as suas ideias foram o grande e decisivo campo de batalha entre as escolas rivais da crítica russa, entre os impressionistas e os realistas, entre os espiritualistas e os materialistas, entre os estetas e os socialistas — em suma, entre concepções radicalmente incompatíveis da arte e da sociedade, bem como da própria vida. Na União Soviética, a luta terminou, os vencedores forçaram ao silêncio os vencidos, e Belinsky foi canonizado como um dos pais fundadores da nova forma de vida. Mas, no Ocidente, a questão permanece ainda em aberto. O que é bastante para o tornar infinitamente digno de estudo.

¹ O presente ensaio foi escrito em 1947. Desde então, parte da obra de Belinsky foi traduzida noutras línguas. Os três volumes a seguir citados contêm traduções inglesas dos seus escritos: V. G. Belinsky, *Selected Philosophical Works*, Moscovo, 1948; reedição em 1956; Ralph E. Matlaw (org.), *Belinsky, Chernyshevsky and Dobrolyubov: Selected Criticism*, Nova Iorque, 1962; reimpressão, Bloomington e Londres, 1976; W. J. Leatherbarrow and D. C. Offord (tradutores e organizadores da edição), *A Documentary History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, Ann Arbor, 1987. (N. O.)

olucionários do
fundadores do
a ordem social
, ele odiava e
e radical russo
e esquerda dos
ssov e Cherny-
listas que lhes
partidários —
s e o maior, ao
as lutas sociais

extraordinário
o seu génio nas
das línguas da
a e é, por isso,
o pai e o mestre
istema, de que
XIX: o inimigo
racionalista no
de todo o sécu-
ideias foram o
rivais da crítica
espiritualistas e
m suma, entre
ociedade, bem
inou, os vence-
foi canonizado
. Mas, no Oci-
bastante para o

de Belinsky foi tra-
duções inglesas dos
vo, 1948; reedição
rolyubov: *Selected*
, 1976; W. J. Lea-
Documentary His-
bor, 1987. (N. O.)

Belinsky teve uma vida baça e exteriormente quase desprovida de acontecimentos. Nasceu pobre, em 1810, ou talvez 1811, na cidade de Chembar, situada no governo provincial de Penza, na Rússia Central. O pai era médico da Marinha, que mais tarde se estabeleceu modestamente por conta própria e se dedicou à bebida. Belinsky foi um rapazinho frágil, tísico, descarnado e demasiado grave, que muito depressa chamaria a atenção dos professores pela sua inquebrantável devoção literária e a sua embaraçosa (porque demasiado violenta) paixão da verdade. Partiu para Moscovo com uma parca bolsa de estudos, conheceu as dificuldades e as aflições típicas dos estudantes de condição humilde e sem meios no que era então uma espécie de casa da pequena nobreza e da aristocracia, ou seja, a Universidade de Moscovo, e foi expulso por razões que permanecem por esclarecer, mas que tiveram provavelmente a ver com uma sua *pièce* medfocre e moderadamente subversiva, que denunciava a servidão dos camponeses. Um professor de Belas-Artes de ideias radicais tomou-o sob a sua protecção, encorajando-o a escrever textos de crítica literária. A partir de 1835, Belinsky produziu um fluxo ininterrupto de artigos, notas críticas e resenhas para diferentes publicações. Proclamava um novo evangelho e dividiu definitivamente a opinião russa em dois campos rivais. Belinsky escrevia para sobreviver e, por conseguinte, escrevia também de mais. Boa parte dos seus textos foram compostos à pressa, e mostravam-se por vezes pesados e falhos de inspiração — trabalhos puramente alimentares. Mas as suas melhores obras, apesar de todas as críticas hostis, são hoje consideradas na Rússia clássicas e imortais.

Belinsky tinha o aspecto de um camponês, e tinha o trato desajeitado, nervoso e brusco de um camponês; na presença de estranhos, era de uma timidez penosa e, com frequência, desastrado. Mas, com os íntimos, com os jovens radicais Turguenev, Botkin, Ivan Aksakov, Bakunine, Granovsky, mostrava-se cheio de vida e ardor. No auge de uma discussão literária, os olhos brilhavam-lhe, dilatavam-se-lhe as pupilas, e punha-se a andar de um lado para o outro, falando em voz alta, depressa e com violenta intensidade, enquanto tossia e agitava os braços. Em sociedade, era inconcebivelmente embaraçado e assustado, e uma vez entornou uma garrafa de vinho em cima do uniforme de gala de Zhukovsky: desapareceu, acto contínuo, no meio da confusão geral, correu a refugiar-se no seu quarto e ficou de cama, feri-

do por uma espécie de colapso nervoso, que se prolongou por três dias. Herzen declara nas suas memórias que Belinsky dava o melhor de si próprio quando discutia com um adversário:

Quando não estava irritado nem o contradiziam, não falava bem, mas quando se sentia visado, quando estavam em jogo as suas convicções, quando os músculos faciais começavam a vibrar no seu rosto e a voz lhe faltava, proporcionava um espectáculo que valia a pena ver-se: atirava-se ao adversário como uma pantera, fazia-o em pedaços, ridicularizava-o, fazia-o parecer absurdo e patético, enquanto desenvolvia o seu pensamento com uma força e uma inspiração poética extraordinárias.¹

Belinsky viveu uma vida anormalmente intensa, marcada por crises agudas de ordem intelectual e moral, que o destruíram fisicamente. A disciplina que escolhera era a literatura e, embora fosse extremamente sensível à qualidade literária em si própria, aos sons e aos ritmos das palavras, às imagens, ao pensamento poético e às emoções estéticas que assim se exprimiam, as palavras não eram, em todo o caso, a dimensão fundamental da sua vida. Para Belinsky, importava acima de tudo a influência das ideias, não só no sentido intelectual ou racional em que as ideias são juízos ou teorias, mas também nesse sentido mais familiar, e no entanto mais difícil de esclarecer, que faz com que as ideias encarnem emoções, instintos e tipos de comportamento, além de pensamentos. As ideias, assim entendidas, eram para Belinsky uma fonte de excitação permanente e mantinham-no num estado que por vezes se traduzia numa espécie de frenesim moral. Os problemas que o atormentavam referiam-se à relação do indivíduo consigo próprio, com os outros indivíduos e com a sociedade, mas sobretudo interessava-o a obra da imaginação do artista. Para Belinsky, o problema era simplesmente um problema de ordem moral. Em seu entender, as ideias não se limitavam a ser interessantes, ou fonte de satisfação, ou sequer intelectualmente importantes. As ideias eram, antes do mais, verdadeiras ou falsas, e, quando falsas, ideias más, que deviam ser exorcizadas. Todos os livros encarnam ideias, ainda quan-

¹ *My Past and Thoughts*, IV Parte, cap. xxv, in SS. Cf. também *supra* p. [10 do original inglês], nota 1.

do men
esforçar

Deix
Belinsk
ção ru
bem a s
porque
a obtus
superior
campeã
um hon
plícita a
rior à p
ra, aos
Todos d
de orde
gário é
não se d
plicarem
sultado
derrota
longe d
O Idion
Mas pa
a dia b
romanc
o ócio,
sabedor
uma pr
gera e l

¹ Quando
sua gener
Novembr
crita por
D. Galak
mik, 26
to a de B
ta útil ilu

e prolongou por três
linsky dava o melhor
o:

im, não falava bem,
jogo as suas convic-
brar no seu rosto e a
: valia a pena ver-se:
azia-o em pedaços,
co, enquanto desen-
spiração poética ex-

isa, marcada por cri-
lestruíram fisicamen-
embora fosse extre-
ópria, aos sons e aos
poético e às emoções
eram, em todo o ca-
Belinsky, importava
sentido intelectual ou
, mas também nesse
le esclarecer, que faz
e tipos de comporta-
ntendidas, eram para
mantinham-no num
e frenesim moral. Os
relação do indivíduo
a sociedade, mas so-
rtista. Para Belinsky,
rdem moral. Em seu
ssantes, ou fonte de
tes. As ideias eram,
ilsas, ideias más, que
n ideias, ainda quan-

m *supra* p. [10 do original

do menos pareçam fazê-lo, e são essas ideias que compete ao crítico
esforçar-se por interrogar.

Deixem-me apresentar um exemplo curioso à laia de ilustração:
Belinsky publicou uma breve recensão de rotina de uma nova tradu-
ção russa de *The Vicar of Wakefield*, e essa obscura nota esclarece
bem a sua atitude¹. Belinsky não gosta da obra-prima de Goldsmith,
porque pensa que na figura do Vigário, Goldsmith apresenta a apatia,
a obtusidade tranquila e a incompetência como, bem vistas as coisas,
superiores às qualidades do lutador, do reformador, do combativo
campeão das ideias. O Vigário é retratado como uma alma simples,
um homem bondoso e cheio de resignação cristã, sendo a ideia im-
plícita a de que tal bondade natural é de certo modo antitética e supe-
rior à penetração do espírito, à inteligência e à acção. O que configu-
ra, aos olhos de Belinsky, uma gravíssima e abominável heresia.
Todos os livros integram pontos de vista, assentam em pressupostos
de ordem social, psicológica e estética, e a base em que se apoia o *Vi-
gário* é obscurantista e falsa. O livro exalta um tipo de pessoas que
não se empenham na luta pela vida, que ficam na margem, sem se im-
plicarem, imaculadas e puras, e que, quando se movem enfim, o re-
sultado é verem-se iludidas e ludibriadas, deparando assim com uma
derrota material, que é uma vitória espiritual e moral. Não estamos
longe do célebre ideal russo do santo imbecil, como aparece em
O Idiota de Dostoiévsky ou na figura de Platon Karataev de Tolstoi.
Mas para Belinsky trata-se apenas de uma exaltação lírica da fé no dia
a dia banal do burguês russo médio, o patético Oblomov do famoso
romance homónimo de Goncharov. Estaríamos perante um álbi para
o ócio, de uma representação desonesta da cobardia como forma de
sabedoria superior, do fracasso e do compromisso como forma de
uma profunda inteligência da vida. Podemos dizer que Belinsky exa-
gera e faz com que os ombros do pobre Vigário carreguem um fardo

¹ Quando o presente ensaio foi escrito (1947), os especialistas de Belinsky pensavam, na sua generalidade, que esta recensão (não-assinada) publicada na revista *Sovremennik*, em Novembro de 1847 (1847, vol. 6.1, parte III [«Russkaya literatura»], pp. 77-86) fora escrita por Belinsky. Mais tarde, no entanto, descobriu-se que fora de facto escrita por A. D. Galakhov, que a menciona em «Moe sotrudnichestvo v zhurnalakh», *Istoricheskii vestnik*, 26 (1886), pp. 312-335, p. 323. Uma vez que a posição de Galakhov reflecte de perto a de Belinsky, e pode ter sido até influenciada por ele na sua formulação, mantive esta útil ilustração da perspectiva que Berlin analisa. (N. O.)

grotescamente excessivo. Mas trata-se, seja como for, de uma impressionante aplicação no campo literário do novo princípio da crítica social. Os personagens deixam de ser julgados pelo que intrinsecamente são (bons ou maus, virtuosos ou viciosos), e passam a sê-lo de acordo com o critério da sua relação com a sociedade.

Para Belinsky, os livros e as ideias são fenómenos decisivos, questões de vida ou de morte, de salvação ou condenação, e, por conseguinte, reage perante eles com uma violência arrasadora. Belinsky é um moralista, retintamente laico e anticlerical. A religião é para ele uma injúria odiosa à razão, os teólogos são charlatães, a Igreja é uma cabala. Acredita na possibilidade de descobrirmos a verdade objectiva na natureza através das ciências, na sociedade através da história e nos corações dos homens através do sentido moral. Se queremos compreender o que é realmente a vida, e portanto o que podemos e devemos fazer com ela, devemos distinguir o que é eterno e definitivamente importante do que, embora seja atraente, não é mais do que efêmero.

Para tanto, é necessário que mergulhemos mais fundo do que o simples fluir da vida, aquilo a que Virginia Woolf chamava o «invólucro semitransparente»¹ que contém a nossa existência, do nascimento à morte; devemos investigar a organização dos fundos marinhos, e o modo como os ventos sopram, o fluxo e o refluxo das marés. Fazê-lo não porque isso seja um fim em si próprio, mas para nos tornarmos capazes de dominar os elementos e de governar a nossa barca, contra obstáculos que poderão ser desmedidamente grandes e sofrimentos que poderão ser intermináveis, dando provas de heroísmo e tenacidade; mas a meta é a verdade e justiça social, que é a única meta que vale a pena buscarmos. Prendermo-nos da superfície, dedicarmo-nos a uma descrição cada vez mais requintada da superfície e das nossas sensações é uma imbecilidade moral ou uma imoralidade deliberada, destinada em última análise a destruir o homem que por ela opta. Só a verdade é inteira e bela; não pode ser nunca repugnante, nem destrutiva, nem banal, e não habita a aparência externa, nem o simples correr da vida. A verdade está no que é profundo, e revela-se apenas a quem

¹ [Virginia Woolf], *Modern Novels*, in *Times Literary Supplement*, 10 de Abril de 1919, p. 189, col. 4. Este artigo, anonimamente publicado, foi revisto e reeditado por Virginia Woolf sob o título «Modern Fiction» na sua colectânea *The Common Reader*, Londres, 1925.

a busca
ao indife
disposto
a si pró
-engane
telligent
Ortodox

Quanc
mente ve
do a sua
perar pu
a lábil a
outra raz
tom de
evidênci
linsky, e
te um p
cujos no
mesmo t
toda a g
descobri
Turguen
plano, c
génio de
escrever
cia, não
de, litera
próprio
do país.
territóri
agente d
nacional
ção, um
sociedad
e política
cos e a s

A críti
crítica d

o for, de uma im-
o princípio da críti-
s pelo que intrinse-
s), e passam a sê-lo
riedade.

os decisivos, ques-
ação, e, por conse-
isadora. Belinsky é
religião é para ele
ões, a Igreja é uma
a verdade objectiva
és da história e nos
Se queremos com-
e podemos e deve-
no e definitivamen-
ais do que efémero.
undo do que o sim-
mava o «invólucro
a, do nascimento à
idos marinhos, e o
das marés. Fazê-lo
a nos tornarmos ca-
nossa barca, contra
ndes e sofrimentos
roísmo e tenacida-
única meta que va-
e, dedicarmo-nos a
rfície e das nossas
alidade deliberada,
e por ela opta. Só a
tante, nem destruti-
m o simples correr
a-se apenas a quem

nt, 10 de Abril de 1919,
e reeditado por Virginia
nmon Reader, Londres.

a busca com uma dedicação exclusiva; não cabe, portanto, ao neutral, ao indiferente, mas a quem moralmente se comete, àqueles que estão dispostos a sacrificar tudo para instaurarem a verdade e se libertarem a si próprios e aos outros das ilusões, das convenções e dos auto-enganos. É este o credo — aqui pela primeira vez enunciado — da *intelligentsia* russa, da oposição moral e política à autocracia, à Igreja Ortodoxa e ao nacionalismo, os três pilares do regime estabelecido.

Quando alguma coisa lhe parecia nova ou importante, ou simplesmente verdadeira, Belinsky ardia de entusiasmo e apregoava ao mundo a sua descoberta em frases apaixonadas e mal escritas, como se esperar pudesse significar uma fatalidade, uma vez que havia o risco de a lábil atenção do público se alhear do assunto. Mas era também por outra razão que a verdade tinha de ser sonoramente anunciada: um tom de voz menos elevado talvez não fosse suficiente para pôr em evidência a importância decisiva do que se dizia. Deste modo, Belinsky, com a sua exuberância, descobriu e elogiou desmesuradamente um punhado de escritores e de críticos extremamente medíocres, cujos nomes caíram hoje num justificado esquecimento. Mas, ao mesmo tempo, destacou igualmente — e foi o primeiro a fazê-lo — toda a glória do grande Sol da literatura russa, Alexandre Pushkin, e descobriu e apreciou segundo o seu real valor Lermontov, Gogol, Turguenov e Dostoievsky, para não falarmos de autores de segundo plano, como Goncharov, Grigorovich ou Koltzov. Naturalmente, o génio de Pushkin fora reconhecido antes de Belinsky ter começado a escrever sobre ele, mas foi Belinsky quem acentuou a sua importância, não só como esplêndido poeta de génio, mas também na qualidade, literalmente falando, de criador da literatura russa no seu sentido próprio — da sua linguagem, do seu caminho e do seu lugar na vida do país. Pushkin é-nos assim apresentado como o conquistador de um território até então estrangeiro e remoto e, simultaneamente, como agente da integração dos elementos mais profundos e propriamente nacionais do passado russo: um poeta que se considerava, e com razão, um mensageiro e um profeta que por meio da sua arte tornara a sociedade russa consciente de si própria enquanto realidade espiritual e política, com os seus conflitos internos assustadoramente anacrónicos e a sua insólita e anómala posição entre as outras nações.

A crítica russa nunca se cinge à literatura, mas é ao mesmo tempo crítica dos costumes, crítica política, das instituições e de todos os as-

pectos da vida do espírito, e a esse título Pushkin ocupa, de facto, um lugar absolutamente único e central. O fenómeno em causa — o do domínio exercido por um autor sobre a imaginação de um país imenso, sobre a consciência de si que esse país acolhe no seu íntimo — é talvez qualquer coisa de ímpar: nem Dante, nem Shakespeare, nem Homero, nem Virgílio, nem Goethe transformaram em termos comparáveis a consciência nacional dos seus povos.

Foi Belinsky o primeiro a ver em Pushkin o Sol russo, a estrela central a cuja luz o pensamento e a sensibilidade russos tão rapidamente haviam crescido. Quanto ao próprio Pushkin, homem alegre, elegante, desdenhoso e frívolo, pensava que tudo isto eram absurdos, e falava de Belinsky como de «um personagem extravagante que por qualquer misterioso motivo parece ter uma adoração por mim». Belinsky metia-lhe um certo medo, Pushkin achava-o inapresentável e arranjou maneira de evitar sempre um encontro pessoal de ambos.

Foi, com efeito, nos termos da arte e da personalidade de Pushkin que Belinsky, tivesse tido consciência do facto ou não, tentou definir as suas ideias acerca do que é e deve ser um artista criador. Como crítico, Belinsky não pertence à espécie dos que acentuam essencialmente a análise crítica ou histórica dos fenómenos artísticos, empregando nesse trabalho as suas capacidades maiores. Detestava focar a atenção nos pormenores e não era minimamente inclinado à erudição escrupulosa; lia muitíssimo mas não sistematicamente: lia, relia e tornava a reler, absorvendo incansavelmente a leitura, a um ritmo febril e exacerbado (os amigos chamavam-lhe o «Bessarione Furioso»), até ao último momento — e, depois, escrevia num estado frenético durante dias e noites a fio. A qualidade que o torna um crítico literário único, e que ele possuiu num grau praticamente inigualado no Ocidente, é a espantosa frescura e paixão com que reage perante qualquer impressão literária. É isso que o distingue de outros críticos avisados e capazes: a sua visão é absolutamente directa; entre ele e o objecto não há mais nada.

A questão fundamental para todos os russos que se preocupavam com a situação do seu país era a questão social, e foram as suas origens sociais o factor que exerceu por si só uma influência mais poderosa sobre a vida e a arte de Belinsky. Tendo nascido na pobreza, cresceu na atmosfera ao mesmo tempo vulnerável e rude de uma obscura cidade rural de uma província atrasada. Em certa medida, Moscovo suavizou-o e civilizou-o, mas subsiste nos seus escritos um fundo de

grosseria.
É um tom
xar até ho
nele natur
de Belin
ciam ao p
sociado à
rude com
mavam ac
infligidos

Belinsk
desses rad
depois a t
rária, os a
trangeiro
dezembris
ções, pelo
corte e ao
dos. Belin
grado, est
Ocidente
mento esla
nia nacion
científico
deria alime
feta da civ
era, no ter
qualquer d
não conse
russa e, no
perseguido
peito, mas
estrangeiro
se passasse
tido, Belin
temperame
incompara
sem esque

upa, de facto, um
m causa — o do
de um país imen-
o seu íntimo — é
Shakespeare, nem
em termos com-

o russo, a estrela
ussos tão rapida-
o, homem alegre,
o eram absurdos,
avagante que por
io por mim». Be-
inapresentável e
soal de ambos.

idade de Pushkin
, tentou definir as
lor. Como crítico,
essencialmente a
empregando nes-
car a atenção nos
lição escrupulosa;
ornava a reler, ab-
e exacerbado (os
o último momen-
te dias e noites a
co, e que ele pos-
é a espantosa fres-
são literária. É is-
zes: a sua visão é
mais nada.

se preocupavam
oram as suas ori-
ência mais pode-
na pobreza, cres-
e de uma obscura
nedida, Moscovo
itos um fundo de

grosseria, e um tom deliberadamente desabrido, por vezes agressivo. É um tom que entra com ele na literatura russa, para não mais a deixar até hoje. Se era essa a sua entoação, isso devia-se ao facto de ser nele natural, do mesmo modo que o foi em Beethoven. Os seguidores de Belinsky, em contrapartida, adoptaram-lhe o estilo porque pertenciam ao partido dos *enragés*, e era aquele o tom tradicionalmente associado à ira e à revolta, a antecipação da violência vindoura, a voz rude com que as massas camponesas, ofendidas e oprimidas, proclamavam ao mundo inteiro o fim para breve dos males que lhes eram infligidos pela velha e desacreditada ordem estabelecida.

Belinsky foi o primeiro e o mais vigoroso dos «homens novos», desses radicais e revolucionários que abalaram primeiro e destruíram depois a tradição aristocrática clássica da literatura russa. A elite literária, os amigos de Pushkin, apesar das ideias radicais bebidas no estrangeiro após as guerras napoleónicas, apesar das suas tendências dezembristas, eram globalmente conservadores, senão nas convicções, pelo menos nos seus usos sociais e comportamentos, ligados à corte e ao exército, e alimentavam sentimentos patrióticos entranhados. Belinsky, que considerava o patriotismo um ponto de vista retrógrado, estava convencido de que a Rússia teria de aprender com o Ocidente muito mais do que poderia vir a ensinar-lhe, via no movimento eslavófilo uma ilusão romântica e, por vezes, uma megalomania nacionalista cega, ao mesmo tempo que pensava no progresso científico ocidental como sendo a única esperança que a Rússia poderia alimentar de se libertar do seu atraso. E todavia este mesmo profeta da civilização material, ocidentalista ardente no plano das ideias, era, no terreno afectivo, mais profunda e infelizmente russo do que qualquer dos seus contemporâneos: não falava línguas estrangeiras, não conseguia respirar livremente noutra atmosfera que não fosse a russa e, no estrangeiro, sentia-se miserável e sofria da obsessão de ser perseguido. Tinha os usos ocidentais por dignos de emulação e respeito, mas pessoalmente eram-lhe insuportáveis. Quando estava no estrangeiro começava a chorar amargamente o seu país e bastava que se passasse um mês para quase enlouquecer de nostalgia. Neste sentido, Belinsky encarna na sua pessoa os elementos irredutíveis de um temperamento e de um modo de viver eslavos com uma intensidade incomparavelmente maior do que qualquer dos seus contemporâneos, sem esquecer Dostoievsky.

A profunda ruptura íntima entre a convicção intelectual e a predileção afectiva, e por vezes como que física, é uma doença tipicamente russa. À medida que o século XIX avançava e a luta entre as classes sociais se tornava mais dura e mais articulada, o conflito psicológico que afligia Belinsky tendia a manifestar-se cada vez mais claramente: os revolucionários, pouco importa se sociais-democratas, socialistas-revolucionários ou comunistas, quando não são também nobres ou professores universitários — quer dizer, membros, numa acepção como que de ofício, de uma sociedade internacional —, podem prestar com perfeita convicção e sinceridade homenagem ao Ocidente, pois crêem na sua civilização, e sobretudo nas suas ciências, nas suas técnicas, no seu pensamento e na sua práxis política, mas quando são obrigados a emigrar acham a vida no estrangeiro mais dolorosa do que os outros exilados. É impossível pensar em Belinsky como num exilado voluntário, nem mais nem menos do que é também impossível fazê-lo no que se refere ao Dr Johnson ou a William Cobbett.

Em certa medida, esta amálgama peculiar de amor e ódio é intrínseca ao sentimento russo contemporâneo em relação à Europa: sentimento que é, por um lado, de respeito intelectual, de inveja, de admiração, de desejo de emulação e superação, e, por outro lado, de hostilidade afectiva, de desconfiança e de desprezo, da impressão de alguém que se sente desajeitado, a mais, estranho — e o resultado final é a alternância entre uma veneração excessiva e uma agressiva difamação dos valores ocidentais. A ninguém que tenha visitado recentemente a União Soviética poderá ter escapado observar este fenómeno que consiste num sentimento misto de inaptidão intelectual e de superioridade afectiva, numa percepção do Ocidente como invejavelmente senhor de si, inteligente, eficaz, vitorioso, mas também inibido, frio, mesquinho, calculista e prisioneiro da sua própria couraça, incapaz de visão de longo alcance ou de emoções generosas, desprovido desses sentimentos que por vezes se dilatam até ao excesso e inundam as margens do rio — um Ocidente que não sabe esquecer tudo o resto e sacrificar-se para responder a um desafio histórico excepcional e parece definitivamente afastado de uma plena afirmação vital. Esta atitude é o elemento mais constante dos escritos mais pessoais e mais característicos de Belinsky, constituindo, senão o seu legado mais precioso, pelo menos o mais russo: a história rus-

sa, pas
trata-se

Belin
tais qu
ta for
dos ele
pela ar
doutrin
ça invis
por exe
plo de
amigo
por gas
público
e não in
se esfor
verso so
sa até à
nov e B
seus esp
ção sov
reconhe
critérios

tual e a predi-
doença típica-
a luta entre as
o conflito psi-
cada vez mais
is-democratas,
o são também
embros, numa
cional —, po-
omenagem ao
nas suas ciên-
raxis política,
no estrangeiro
pensar em Be-
enos do que é
ison ou a Wil-

: ódio é intrín-
Europa: sen-
inveja, de ad-
outro lado, de
impressão de
o resultado fi-
a agressiva di-
visitado recen-
observar este
ção intelectual
ite como inve-
, mas também
a própria cou-
ões generosas,
am até ao ex-
e não sabe es-
desafio histó-
de uma plena
te dos escritos
ituindo, senão
a história rus-

sa, passada e presente, não é inteligível se não o tivermos presente, e trata-se de uma verdade hoje mais sensível do que nunca.

Belinsky definiu as relações entre a literatura e a vida em termos tais que até mesmo autores cujas simpatias pelos seus pontos de vista foram limitadas — casos de Leskov, Goncharov e Turguenev, todos eles cometidos, de uma maneira ou de outra, com o ideal da arte pela arte — se viram forçados a admitir que, se podiam refutar a sua doutrina, continuavam a ser condicionados pela força da sua presença invisível, ou eram, no mínimo, obrigados a tê-la em conta. Assim, por exemplo, Turguenev, confrontando-se, por um lado, com o exemplo de Flaubert e, por outro, com a imponente e severa sombra do seu amigo morto, procurou em vão conciliar os dois aspectos, acabando por gastar boa parte da sua vida a tentar convencer-se e convencer o público russo de que a sua posição não era moralmente indefensável e não implicava nem traições nem evasão. Esta atitude do autor que se esforça por definir o lugar que deveria ser o seu no interior do universo social e moral que o rodeia continuou a marcar a literatura russa até à revolta dos «estetas» e dos simbolistas, encabeçados por Ivanov e Bal'mont, Annensky e Blok; mas este movimento, apesar dos seus esplêndidos frutos, não se manteve duradouramente, e a revolução soviética apostou-se em ressuscitar, ainda que sob uma forma irreconhecível de tão sumária e utilitarista, os cânones de Belinsky e os critérios sociais de avaliação da arte.

Um Revolucionário sem Fanatismo

Alexander Ivanovich Herzen nasceu em Moscovo, onde o seu pai tinha casa, no dia 6 de Abril de 1812, cerca de seis meses antes da ocupação da cidade por Napoleão, e morreu em Paris, a 21 de Janeiro de 1870, durante os últimos dias do Segundo Império. O pai, Ivan Alekseevich Jakovlev, pertencia a uma antiga e rica família da aristocracia moscovita. Durante as suas viagens ao estrangeiro, conheceu Luisa Haag, filha de um modesto funcionário de Wurtemburgo, em cuja companhia regressou a Moscovo. Fê-la dona da sua casa, mas, talvez por motivos que tinham a ver com a disparidade das suas condições sociais, não casou com ela. Assim, o seu filho Alexander não herdou o apelido paterno, tendo recebido o de Herzen, como que para sublinhar as circunstâncias que haviam presidido ao seu nascimento*.

Ao que parece, foi, no entanto, sob todos os demais aspectos, tratado como filho e herdeiro do seu pai: recebeu a educação costumada de um jovem russo bem-nascido da época, e, após uma série de preceptores particulares, entre os quais recordaria mais tarde um exilado francês com ideias cripto-jacobinas e um estudante russo de tendências moderadamente radicais, deu entrada, em 1829, na Universidade de Moscovo, frequentando cursos de Filosofia, Literatura e Ciências Naturais, ou aquilo a que assim se chamava na Moscovo do tempo.

Como outros jovens europeus sob a influência do novo surto do pensamento radical, admirava os escritos dos socialistas franceses e dos filósofos idealistas alemães, e defendia as suas ideias com ardor

* «Herzen» é uma declinação da palavra alemã *Herz*, que significa «coração». (N. T.)

e penetração nos salões literários moscovitas. Os seus contemporâneos gostavam dele (ou detestavam-no) pela sua alegria e pelo seu fascínio, pelo seu carácter apaixonado e intransigente, pela sua imaginação vertiginosa e a sua vasta cultura, pela sua sensibilidade, pelo seu espírito alerta, seguro e ousado, do mesmo modo que (como diria um dos seus amigos) pela sua inteligência «predadora», a sua capacidade dialéctica e, sobretudo, a sua singular combinação de um generoso idealismo moral e de um humor mordaz, intolerante e muitas vezes implacavelmente demolidor, na sua ironia.

Herzen foi considerado politicamente suspeito num momento ainda relativamente precoce da sua frequência da Universidade, provavelmente por discutir e defender ideias de esquerda no plano social, e a sua posterior carreira ao serviço do governo seria interrompida por dois períodos de exílio, motivados em ambos os casos pela sua proclamação de «ideias perigosas». Tanto no exílio como em Moscovo e São Petersburgo, escreveu, e publicou ocasionalmente, ensaios, contos e romances impregnados desse espírito de protesto violento contra a atmosfera política e social da época, que, na Rússia de Nicolau I, caracterizava em graus diversos os jovens intelectuais *révoltés* e, designadamente, os seus amigos Turguenev, Bakunine, Stankevich, Granovsky, Belinsky, Ogarev e outros membros do excepcional grupo de jovens radicais que criaria as tradições da *intelligentsia* russa.

Os ensaios juvenis de Herzen são típicos das preocupações da época: abordam temas históricos e filosóficos como a «nova» escola sociológica da historiografia francesa (foi Herzen o tradutor dos *Récits des temps mérovingiens* de Augustin Thierry), o nacionalismo dos eslavófilos, as distinções entre as diferentes artes e ciências do ponto de vista tanto do objecto como do método. Deparamos com reflexões semi-hegelianas sobre a autêntica vocação do homem do século XIX e sobre as suas relações com a natureza e com a história; uma ilustração divertida e elegante das diferenças existentes entre o espírito de Petersburgo e de Moscovo, e, por fim, uma vasta dissertação sobre os perigos comparados do diletantismo e do pedantismo erudito.

O último destes ensaios é, talvez, o mais penetrante e mais bem escrito. Herzen traça uma oposição brilhante e incomparavelmente incisiva entre os diletantes, impressionáveis e que se entusiasмам facilmente, mas superficiais, olhando os factos como que através das lentes de um telescópio, capazes de verem a floresta, mas não as ár-

vores
mas
gosto
neira
os di
nuar
erudi
uma

Qu
cais t
por S
mente
Quem
o do
fluor
po qu
conte
mas s
dema
as me
co e d
destru
poder
a dos
las tal
tor: se
se reg

Ap
zen, d
que ca
uma m
incapa
sem m
vem d
energ
rando

¹ Cf. su

Os seus contemporâ-
ua alegria e pelo seu
igente, pela sua ima-
ua sensibilidade, pelo
nodo que (como diria
ladora», a sua capaci-
ibinação de um gene-
tolerante e muitas ve-

o num momento ain-
Universidade, prova-
rda no plano social, e
eria interrompida por
s casos pela sua pro-
como em Moscovo e
lmente, ensaios, con-
otesto violento contra
Rússia de Nicolau I,
ectuais *révoltés* e, de-
akunine, Stankevich,
s do excepcional gru-
i *intelligentsia* russa.
preocupações da épo-
o a «nova» escola so-
o tradutor dos *Récits*
nacionalismo dos es-
ciências do ponto de
ramos com reflexões
mem do século XIX e
história; uma ilustra-
es entre o espírito de
a dissertação sobre os
tismo erudito.
strante e mais bem es-
comparavelmente in-
e se entusiasma fa-
como que através das
presta, mas não as ár-

vores, e o pedantismo microscópico dos eruditos de profissão, víti-
mas felizes dos piores modelos académicos alemães. Ri com igual
gosto das duas atitudes, ambas desequilibradas, cada uma à sua ma-
neira; mas, bem feitas as contas, a sua severidade é maior para com
os diletantes — que fogem diante da assustadora perspectiva de ate-
nuarem a sua preciosa individualidade singular, mergulhando-a na
erudição — do que para com os especialistas, que se apegam com
uma miopia timorata ao seu pequeno quintal bem murado.

Quanto aos romances e aos contos de Herzen, são denúncias radi-
cais típicas da moral convencional e da opressão social, influenciadas
por Schiller, pelos românticos franceses, por George Sand e pela vee-
mente «literatura de protesto» da época. O seu melhor romance —
Quem É o Culpado? — versa um tema ao tempo bastante frequente:
o do jovem e infeliz proprietário de terras russo (o «homem supér-
fluo»¹), que em vão se esforça na luta contra o meio circundante, ti-
po que viria a ser objecto, mais tarde, de outros romances de autores
contemporâneos de Herzen, como Goncharov, Dostoievsky, Tolstoi,
mas sobretudo Turguenev, encarnando a versão russa de um Hamlet,
demasiado idealista e demasiado honesto para aceitar a mesquinhez e
as mentiras da sociedade convencional, mas também demasiado fraco
e demasiado civilizado para contribuir eficazmente para a obra de
destruição a empreender, ou seja, por conseguinte, impotente no que
poderia ser a sua tarefa e condenado a envenenar a sua própria vida e
a dos outros por meio de um comportamento neurótico motivado pe-
las taras de uma sociedade que ofende os ideais morais caros ao au-
tor: sociedade irremediavelmente corrupta, ou talvez capaz ainda de
se regenerar, de acordo com as suas convicções sociais ou religiosas.

Após a morte do seu pai, que tem lugar na Primavera de 1846, Her-
zen, doravante seguro do ponto de vista financeiro, interroga-se sobre
que carreira encetar. Era ambicioso, e não o ignorava; queria deixar
uma marca sua no mundo, erguer um monumento a si próprio. A sua
incapacidade de ser um funcionário público exemplar mostrara-lhe
sem margem para dúvidas que não havia lugar na Rússia para um jo-
vem de origem aristocrática, com inclinações românticas, cheio de
energia e de talento e violentamente enamorado da liberdade, aspi-
rando a desempenhar um papel na esfera pública. No Inverno de

¹ Cf. *supra*, p. [74 do original inglês], nota 2.

1847, levando consigo a esposa, a mãe e os criados, partiu para Paris. Nunca mais voltaria à Rússia.

Depois de terem atravessado com todo o vagar a Alemanha e a França, os viajantes chegaram à capital deste último país. Em Paris, Herzen precipitou-se a fundo no grande caldeirão de ideias e emoções em que exilados políticos oriundos de todos os países europeus viviam as suas vidas agitadas. A sedução do seu espírito e da sua personalidade produziu uma forte impressão no conjunto desse grupo de talentos e homens de génio; foi ele, talvez, juntamente com Bakunine, o primeiro habitante do terrível e bárbaro Império Russo a ser aceite como que em pé de igualdade por pensadores políticos do privilegiado Ocidente — ou seja, na qualidade de crítico e pensador social sério, e não, ao contrário do que se passava com outros viajantes russos instruídos, como um visitante dotado e agradável visitante, vindo de uma região exótica, ou um espectador curioso e indolente. Era evidente que estava em gestação uma nova vaga revolucionária na Europa, e Herzen foi arrastado pela maré cheia dos acontecimentos.

Durante 1848 e 1849, viajou pela Suíça, pela Sabóia e por Itália, e as suas descrições dos arrebatadores acontecimentos a que assistiu em Roma e Paris durante o *annus mirabilis* são obras-primas de observação perspicaz e de talento literário. Não esconde as suas simpatias: detesta reis e padres, soldados e polícias, banqueiros, políticos burgueses, autores de apelos ao bom senso e à ordem; idealiza os *blouses bleues* (os operários parisienses) e presta uma calorosa homenagem às massas plebeias de Roma, com a sua generosidade e os seus corações simples; está do lado dos republicanos, dos revolucionários, dos triúmviros romanos, de Garibaldi, do condutor da arraia-miúda de Roma, conhecido pelo nome de Ciceruacchio, de Saffi e Mazzini. Fala com afecto e ironia do seu amigo Bakunine, o mais notável dos agitadores políticos russos, sem par no primeiro dia da revolução, desastroso no segundo; admira e estima Proudhon, Michelet, o radical suíço James Fazy, Karl Vogt; os seus amigos mais chegados são o poeta e revolucionário alemão Georg Herwegh, amigo de Wagner, e a mulher daquele.

Por uma amarga ironia da sorte, as relações entre o próprio Herzen, a sua mulher Natal'ja (que era também sua prima direita) e Herwegh começou a parecer-se cada vez mais com a história narrada pelo seu romance *Quem É o Culpado?*, em cujas páginas vemos um sedutor

O Poder
estran
no pri
Herze
dignac
angú
recia
igualm
nifesta
cisão
sível.
para m
Outr
afogar
ção na
depois
Herze
fera li
e os ar
dres q
blicar
númer
laram
dos ru
A c
vez q
gar de
e sobr
vida r
russos
de mu
franc
mon
uma r
sentid
húnga
engen
lar Ka
veis.

os criados, partiu para Paris.

lo o vagar a Alemanha e a leste último país. Em Paris, aldeirão de ideias e emoções todos os países europeus vi- seu espírito e da sua perso- conjunto desse grupo de ta- juntamente com Bakunine, Império Russo a ser aceite ores políticos do privilegia- crítico e pensador social sé- com outros viajantes russos gradável visitante, vindo de urioso e indolente. Era evi- aga revolucionária na Euro- a dos acontecimentos.

a, pela Sabóia e por Itália, e ecimentos a que assistiu em são obras-primas de obser- esconde as suas simpatias: , banqueiros, políticos bur- à ordem; idealiza os *blou-* esta uma calorosa homena- sua generosidade e os seus canos, dos revolucionários, onductor da arraia-miúda de thio, de Saffi e Mazzini. Fa- ine, o mais notável dos agi- neiro dia da revolução, de- outhon, Michelet, o radical nigos mais chegados são o ewegh, amigo de Wagner, e

ções entre o próprio Herzen, ia prima direita) e Herwegh a história narrada pelo seu páginas vemos um sedutor

estrangeiro enamorar-se pela feliz esposa de um homem que confia no primeiro, acabando por se destruir a si próprio e aos seus amigos. Herzen depressa se deu conta da analogia, mas para a rejeitar com indignação. Bel'tov, o seu herói «supérfluo», era pelo menos capaz de angústia moral e de um martírio heróico, enquanto Herwegh lhe parecia um filisteu desprezível e um biltre, casado com uma mulher igualmente repugnante. Herzen descreveu os episódios do caso, manifestando uma disposição a revelar-se com uma candura e uma precisão dolorosa, inesperadas e singulares num homem tão altivo e sensível. Natal'ja, abandonada pelo amante, voltou a procurar o marido, para morrer nos seus braços um ano depois.

Outros golpes se seguiram. A mãe de Herzen e um dos seus filhos afogaram-se durante uma tempestade ao largo de Génova. A revolução na Europa foi ignominiosamente vencida, primeiro num país e depois noutro. Num estado de profundo desânimo pessoal e político, Herzen deixou França e instalou-se em Inglaterra, com a sua atmosfera livre, mas, aos seus olhos, cinzenta e gelada. Viveu entre Londres e os arredores de Londres até meados da década de 1860. Foi em Londres que criou a sua tipografia livre, começando, nos anos 50, a publicar dois jornais russos, *A Estrela Polar* e *O Sino*, cujos primeiros números apareceram respectivamente em 1855 e 1857 e que assinalaram o início da agitação — e conspiração — sistemática dos exilados russos contra o regime czarista.

A casa londrina de Herzen — ou, melhor, as suas várias casas, uma vez que não parou de mudar de uma para outra — tornou-se um lugar de peregrinação visitado pelos exilados radicais de muitos países, e sobretudo pelos polacos, com os quais manteve até ao fim da sua vida relações extremamente cordiais (tendo sido um dos raríssimos russos a adoptar uma atitude semelhante), e pelos italianos, que desde muito cedo lhe haviam conquistado o coração. Em relação aos franceses, mostrava-se mais reservado: a presunção, a retórica, a monomania dos *ci-devant* tribunos do povo e da sua *entourage* eram uma matéria-prima demasiado convidativa para o seu apuradíssimo sentido do ridículo. Considerava o culto místico que os operários húngaros votavam a Kossuth mais extravagante que susceptível de engendrar um temor reverencial; quanto aos alemães, e em particular Karl Marx e os seus amigos, achava-os pessoalmente insuportáveis.

Conheceu poucos ingleses. Visitou com devoção o velho Owen, já um pouco senil; manteve relações epistolares com Carlyle; respeitava Mill. Recebeu o auxílio de Joseph Cowan e de outros radicais. Mas, globalmente falando, a Inglaterra concedeu pouca atenção a Herzen, que reagiu com um misto de admiração e antipatia. Os seus laços mais estreitos continuaram a ser os que datavam dos anos de juventude, com os amigos russos da sua geração: destacam-se entre todos os demais o poeta Ogarev, com quem partilhou a sua casa de Londres na década de 1850, e Bakunine, que se evadira do exílio siberiano, e que Herzen, nos anos 60, tal como no passado, continuava a olhar com uma impaciência temperada de indulgência. Deliciava-se com o fluxo ininterrupto de visitantes que apareciam para o verem: escritores e jornalistas, aristocratas liberais que apreciavam correr riscos políticos, velhos adversários eslavófilos, jovens radicais impetuosos que o olhavam como um vestígio inútil de uma época passada, velhos conhecimentos de toda a espécie, que o seu prestígio ascendente atraía ao que se tornara, com efeito, como que o centro oficial da oposição ao governo russo.

Herzen transformou-se numa celebridade europeia e *O Sino*, que se especializou na denúncia concreta dos abusos cometidos na Rússia, indicando nomes e apelidos por extenso, exerceu, no momento de apogeu da sua fama — os anos próximos, antes ou depois, de 1860 —, uma influência incomparável, que se estendia aos círculos oficiais de São Petersburgo. Mas, depois de esmagada a rebelião polaca de 1863, a influência do jornal — que apoiara os insurrectos polacos, suscitando na Rússia uma indignação patriótica quase universal — começou a descer rapidamente. Ao cabo de um período londrino marcado por certa perplexidade, durante o qual viveu intermitente e não demasiado afortunadamente com a esposa talentosa e neurasténica de Ogarev, Herzen viajou pela Itália e pela Suíça, acabando por morrer em Paris, a 21 de Janeiro de 1870. Foi enterrado em Nice, onde tem, junto à sepultura, uma estátua.

Nos primeiros tempos da sua estada em Londres, Herzen começou a escrever a sua célebre autobiografia — ou as suas memórias biográficas —, a que deu o título *O Meu Passado e Pensamentos*, e que é a obra fundamental em que assenta a sua celebridade como escritor. Trata-se de uma obra-prima literária e política, digna de ombrear com os grandes romances russos do século XIX. O livro não observa um

plano formal p
recem segund
pósito Herzen
ça retratos d
condições so
re à Europa co
ções pessoais
quadros histó
ções dos efei
ricas ou do pa
seus sentimen
contros, conve
racterísticas e
émigrés em L
e modos de re
seus anfitriões
te heterogénea
descritivo e n
O Meu Passa
destaca no pa
obras do mesm
natal do seu a
deza, comparã
mo de vastidã

Além desta
dade permane
livre, invocan
enorme de ar
exemplares sã
lidade. Foi un
do século XIX
queville), e as
da recolha for
rigny), que en
das em númer
neo, contém as
do Ocidente na
zen continuou

evocação o velho Owen, já
s com Carlyle; respeit-
an e de outros radicais.
accede pouca atenção a
ação e antipatia. Os seus
datavam dos anos de ju-
vão: destacam-se entre to-
tilhou a sua casa de Lon-
le se evadira do exílio
no no passado, continua-
perada de indulgência.
tantes que apareciam pa-
atas liberais que aprecia-
os eslavófilos, jovens ran-
n vestígio inútil de uma
da a espécie, que o seu
, com efeito, como que o

européia e *O Sino*, que se
os cometidos na Rússia,
exerceu, no momento de
antes ou depois, de 1860
endia aos círculos oficiais
ada a rebelião polaca de
a os insurrectos polacos,
ótica quase universal —
um período londrino mar-
viveu intermitente e não
ilentosa e neurasténica de
íça, acabando por morrer
rado em Nice, onde tem,

ondres, Herzen começou
u as suas memórias bio-
do e Pensamentos, e que
elebridade como escritor.
za, digna de ombrear com
O livro não observa um

plano formal preciso, e consiste numa sucessão de episódios, que apa-
recem segundo uma aproximativa ordem cronológica, e a cujo pro-
pósito Herzen regista as suas experiências pessoais e públicas, esbo-
ça retratos de personalidades e momentos, propõe análises das
condições sociais e políticas presentes e futuras, tanto no que se refe-
re à Europa como à Rússia — tudo isto é acompanhado de observa-
ções pessoais soltas, de fragmentos diarísticos, epigramas, breves
quadros históricos e psicológicos, apontamentos de viagem, descri-
ções dos efeitos que tiveram sobre ele certas ideias políticas e histó-
ricas ou do papel das mesmas, animadas e exactas transposições dos
seus sentimentos, dos acontecimentos que marcaram a sua vida, en-
contros, conversas, confissões, perfis divertidos e memoráveis das ca-
racterísticas e excentricidades de uma grande variedade de grupos de
émigrés em Londres ou noutros lugares, instantâneos das suas vidas
e modos de reacção instáveis, bem como das suas relações com os
seus anfitriões ingleses. Mas esta gigantesca amálgama aparentemen-
te heterogénea acaba por ser atravessada e articulada por um talento
descritivo e narrativo que, no seu género, ainda não foi superado.
O Meu Passado e Pensamentos é uma autobiografia genial, que se
destaca no panorama do século XIX, extraordinariamente rico em
obras do mesmo teor. Foi traduzido em várias línguas, mas só no país
natal do seu autor é reconhecido como um clássico de primeira gran-
deza, comparável a *Guerra e Paz*, tanto em termos de qualidade co-
mo de vastidão de horizontes.

Além desta obra famosa, ao longo de mais de vinte anos de activi-
dade permanente como publicista — a voz, no estrangeiro, da Rússia
livre, invocando a revolução —, Herzen produziu uma quantidade
enorme de artigos, cartas, ensaios, proclamações, cujos melhores
exemplares são obras-primas de jornalismo e arte, cheias de origina-
lidade. Foi um dos mais penetrantes observadores da cena européia
do século XIX (deste ponto de vista, só comparável a Marx e a Toc-
queville), e as suas *Cartas de França e de Itália* (uma versão anterior
da recolha fora dada à estampa sob o título *Cartas da Avenue Ma-
rigny*), que enviou aos seus amigos de Moscovo para serem publica-
das em números sucessivos da revista radical russa *O Contemporâ-
neo*, contêm as melhores análises de conjunto da cena política e social
do Ocidente nas vésperas e durante as revoluções de 1848-1849. Her-
zen continuou durante toda a sua vida a observar, registar e analisar

em artigos e textos improvisados episódios da esfera pública ou de ordem privada, que tinham por teatro a França, a Inglaterra ou a Rússia. Assistemáticos, brilhantes, constituindo uma literatura deliciosa e ainda hoje preciosos, estes escritos avulsos distribuem-se pelos trinta volumes da grande edição soviética das suas obras, e continuam a representar uma descrição única da vida pública europeia nos anos centrais do século XIX.

Mais importante do que a maior parte destes esboços históricos é, contudo, o longo ensaio que Herzen intitulou *Da Outra Margem*. Trata-se de uma tentativa de avaliar as consequências e de extrair a moral do desfecho falhado das revoluções europeias de 1848. Como peça literária, este ensaio exhibe, pelo menos no original, essa combinação de perspicácia, ironia, imaginação e extrema sensibilidade moral, eloquência incendiária e muitas vezes poética, força intelectual penetrante, aliadas à elegância do estilo e ao vigor do sentimento, que constitui o traço distintivo da figura de Herzen enquanto autor. O ensaio foi concebido como uma autópsia das doutrinas — e da fraseologia — liberais e democráticas naufragadas na sequência da derrota da revolução, e contém formulações éticas e políticas interessantes, não na qualidade de *pensées* dispersas, mas também como expressão de uma filosofia moral e social de notável originalidade, afins de outras concepções que só na nossa época viriam a encontrar a sua plena explicitação.

Subjacente ao exame do fracasso de 1848, que *Da Outra Margem* comporta, não há a atitude destacada e irónica das célebres *Recordações* de Tocqueville, nem a aplicação de uma determinada teoria da sociedade aos acontecimentos contemporâneos, como a que vemos nos dois ensaios, justamente célebres, que Karl Marx dedicou ao mesmo tema. Herzen não escreveu o seu ensaio nem para justificar indivíduos ou partidos, nem para demonstrar a validade de uma filosofia da história particular. Mas faz pensar em Marx e em Tocqueville na medida em que tentou, também ele, descrever a situação, examinar as ideias, as ambições e os desejos dos vários partidos, indivíduos e classes em presença, bem como as suas raízes sociais e históricas; analisar as formas e as causas da traição da revolução por parte dos seus fautores mais destacados; desmascarar a vacuidade e as confusões dos programas sociais e políticos propostos, e referir tudo isto aos medos concretos, às contradições profundas e às evasivas desses libe-

rais, animados de nobres princípios, mas timoratos, que ao mesmo tempo combatem a ordem estabelecida e a ela se agarram, acendendo a mecha e tentando evitar a explosão.

O escrito de Herzen não tenta operar nem uma análise social nem uma análise económica, mas constitui essencialmente um ataque frontal contra a doutrina proclamada ao tempo por quase todos os tribunos da esquerda europeia — com algumas excepções notáveis, como a de Proudhon, a do anarquista alemão Max Stirner e de mais um punhado de anarquistas aos quais ninguém dava ouvidos — sobre o dever sagrado que o homem teria de se oferecer em sacrifício a si próprio — ou outros seres humanos — sobre o altar desta ou daquela grande causa moral ou política, deste ou daquele princípio absoluto ou grande palavra abstracta, capaz de despertar emoções fortes, como o eram a Nacionalidade, a Democracia, a Igualdade, a Humanidade ou o Progresso.

Segundo Herzen, talvez influenciado pelas ideias de Stirner, estes aspectos eram outras tantas versões modernas das velhas religiões que reclamavam sacrifícios humanos, de crenças nascidas de uma fé irracional — de raízes teológicas ou metafísicas — na existência de forças imensas e ameaçadoras, de um tempo concebido como objecto de um cego culto religioso, que, entretanto, depois da ruína da fé primitiva, se haviam degradado em meras figuras de retórica política. Os dogmas destas religiões proclamam que a invocação por si só de certas fórmulas, de certos símbolos, torna aquilo que normalmente seria considerado um crime ou uma loucura — o homicídio, a tortura, a humilhação de corpos humanos indefesos — não só legítimo, mas muitas vezes e muito facilmente objecto digno de louvor.

Contra o que, Herzen enuncia as suas próprias convicções positivas: que o homem é livre, dentro de limites estreitos, mas claramente perceptíveis; que não é nem o juguete impotente das forças da natureza, nem uma unidade irrelevante numa massa uniforme de matéria-prima histórica que não se sabe que divindade desconhecida teria destinado a alimentar o grande processo da história — o «mata-douro»¹ da história, segundo Hegel — condenando-o assim a uma espécie de auto-imolação criadora, tendo por objectivo a maior glória

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. org. Hermann Glockner, Stuttgart, 1927-1951, Vol. XI, p. 49.

da marcha do espírito. Tal era a imagem central de boa parte do romantismo histórico, tanto nas interpretações dos acontecimentos apresentadas pela direita reaccionária como pela esquerda revolucionária, e o certo é que essa imagem alimentou boa parte do pensamento e da arte alemães posteriores, com a sua reiterada insistência no valor supremo da morte e da transfiguração, se necessário de povos inteiros e de civilizações em guerra, ou nas revoluções e outras formas de cataclismo decerto terríveis, mas concebidos como racionalmente orientados e historicamente inevitáveis, e, nessa mesma medida, sacralizados.

Herzen rejeitou todas as concepções deste tipo, considerando-as uma espécie de mitologia sádica desprovida de qualquer justificação moral, bem como de todo o fundamento empírico. Pensava que a moral não era um código objectivo (fixo ou em evolução), uma série de mandamentos inalteráveis frente aos quais o homem nada pode, excepto reconhecê-los e obedecer-lhes, pouco importando que os mandamentos em causa fossem os instituídos por uma divindade pessoal, ou os tidos por presentes na «natureza», ou ainda em qualquer «lógica da história» inteligível. Sustentava, pelo contrário, que os homens criam a sua própria moral; que, animado por uma certa dose de egoísmo sem a qual não há vitalidade nem actividade criadora digna desse nome, o indivíduo é responsável pelas suas escolhas, não podendo invocar o álibi da natureza ou da história quando não leva sequer a cabo a tentativa de realizar aquilo que, por esta ou aquela razão, considera ser bom, justo, gratificante, belo ou verdadeiro.

Esta tese herzeniana negando que seja em princípio possível formular regras morais gerais e eternas — negação isenta de todo o vestígio de autodramatização byroniana ou nietzscheana hipérbole — é uma doutrina que não encontramos muitas vezes no século XIX, nem mesmo, sob uma forma plenamente desenvolvida, até a um período adiantado do século XX, altura em que passa a constituir uma ponte entre os empiristas dotados de imaginação moral e os existencialistas dotados de consciência histórica que têm qualquer coisa de efectivamente inteligível a dizer. Trata-se de uma perspectiva crítica, tanto no que se refere à direita como à esquerda: opõe-se ao romantismo histórico, ao Hegel da *Filosofia do Direito* e, em certa medida, também a Kant, aos utilitaristas e aos super-homens, a Tolstoi e à religião da arte, à ética «científica» e «evolutiva», a todas as igrejas. É empírica

boa parte do ro-
s acontecimentos
querda revolucio-
a parte do pensa-
iterada insistência
necessário de po-
voluções e outras
tidos como racio-
e, nessa mesma

, considerando-as
qualquer justificação
pensava que a mo-
ção), uma série de
nada pode, ex-
ando que os man-
divindade pessoal,
m qualquer «lógi-
io, que os homens
erta dose de egoí-
iadora digna desse
s, não podendo in-
o leva sequer a ca-
pela razão, consi-
o.

ápico possível for-
enta de todo o ves-
ma hipérbole — é
o século XIX, nem
até a um período
nstituir uma ponte
os existencialistas
coisa de efectiva-
va crítica, tanto no
o romantismo his-
a medida, também
stoi e à religião da
igrejas. É empírica

e naturalista, reconhece valores que são absolutos para aqueles que os professam, mas reconhece também a mudança, não se deixando intimidar nem pelo determinismo, nem pelo socialismo dogmático. E é, em Herzen, uma tomada de posição excepcionalmente independente.

Herzen atacou com particular vigor os que invocavam princípios gerais para justificar actos de crueldade selvática, e defendiam o massacre de milhares de vidas hoje agitando a promessa de que isso serviria para tornar felizes os milhões de seres humanos de um qualquer futuro invisível, ou aprovavam misérias e justiças extremas em nome de uma vertiginosa bem-aventurança longínqua. Tinha, com efeito, para si que atitudes semelhantes eram uma ilusão perigosa, quando não, talvez, um engano deliberado: pode acontecer, na realidade, que os fins remotos não se cumpram, enquanto as angústias, os sofrimentos e os crimes justificados em seu nome são demasiado reais; e como sabemos muito pouco do futuro, e não possuímos qualquer meio capaz de previsões seguras, afirmar o contrário e procurar legitimar os efeitos de actos brutais em nome de promessas vagas não passa ou de fraude ou de loucura. Não estamos em condições de saber se alguma vez os milhões de seres humanos futuros acederão às condições de felicidade que lhes são tão confiantemente prometidas; mas sabemos que os milhares de seres humanos poderão por isso morrer, sem que ninguém se preocupe demasiado com o facto. Para Herzen, uma meta muito distante não é propriamente uma meta, mas uma ilusão monstruosa: «a meta deve ser qualquer coisa de mais próximo, deve ser pelo menos o salário do operário, ou a satisfação com o trabalho feito!»¹.

Os homens do século XIX não precisam de que lhes lembremos a tirania dos grandes sistemas altruístas; os libertadores que oprimem — o «panteísmo aritmético do sufrágio universal» e a «fé supersticiosa nas repúblicas»², por um lado, ou a brutal arrogância das minorias, por outro. Mas Herzen escrevia há mais de um século, numa época de eloquência democrática ascendente, quando o inimigo era o individualismo de coração gelado ou o despotismo clerical e dinástico, contra os quais se insurgiam as enormes utopias de socialistas e católicos,

¹ *From the Other Shore [Da Outra Margem]*, in *SS* [cf. p. 110 do original inglês], nota 1], Vol. VI, p. 34.

² *My Past and Thoughts [O Meu Passado e Pensamentos]*, *SS*, Vol. XI, p. 70.

hegelianos de esquerda e positivistas, e muitas outras tendências ainda, ligadas aos nomes dos grandes artífices de sistemas metafísicos e religiosos do século XIX.

Tais eram as correntes dominantes, e Herzen opôs-se-lhe tanto intelectual como afectivamente, na medida em que lhe parecia que significavam uma ameaça à liberdade individual e aos direitos humanos. Como pensador que se situa na esteira da tradição ocidental (e, apesar dos seus hinos ao camponês russo, o populismo de Herzen, como o de Tolstoi, tem mais por origem Rousseau do que a sua terra natal), é um homem lúcido e céptico. Inscreve-se na tradição de Erasmo e de Montaigne, de Bayle e de Fontenelle, de Voltaire e de Constant, de Humboldt e do radicalismo filosófico inglês, de todos aqueles que protestam contra o despotismo onde quer que com ele deparem, e não só quando é obra dos sacerdotes, dos reis ou dos ditadores, mas também quando encarna sob a forma de efeito inumano dessas grandes cosmologias que desprezam o papel do indivíduo, limitam a sua liberdade, sufocam o seu desejo de auto-expressão e lhe impõem que se humilhe perante as grandes leis e instituições do universo, inalteráveis, onnipotentes e imortais, em cujo horizonte a livre escolha do homem não é mais do que uma patética ilusão.

Todos esses sistemas pareciam a Herzen igualmente falsos. Em *Da Outra Margem*, ataca a mesquinhez e ressentimento invejoso da burguesia que esmaga tudo o que é original, independente ou aberto, do mesmo modo que ataca a reacção clerical ou militar, o ódio à liberdade ou a brutalidade bárbara de massa. Tem um sentido da catástrofe iminente não menos vivo do que o de Marx ou Burckhardt; mas, ao passo que nos escritos de Marx e dos outros hegelianos visionários ressoa uma iniludível nota de triunfo à ideia das enormes forças de destruição desencadeadas contra um velho mundo desprezível, Herzen não tem o mínimo desejo de se prosternar perante o simples espectáculo da força imparável, ainda quando justa ou ao serviço da razão; não tem desdém nem ódio pela fraqueza enquanto tal, nem faz parte da sua constituição temperamental o pessimismo romântico que será o núcleo fundamental do niilismo e do fascismo posteriores. Se o comunismo — a revolta das massas — chegar a ter as mãos livres na Europa, será «terrível, cruento, iníquo, expeditivo»¹, e, em nome

¹ *From the Other Shore*, SS, Vol. VI, p. 104.

do sang
que ani

Ao c
Herzen
quer co
rete frig
olhos co
pele nã
que o c
zes de a
ra a hu
vel que
também

A for
no que s
célebre
polaco M
seus co
«mártir
visando
associar
sobrieda
trou, em
até mes
mo quan
suas esp

Via a
russos, c
neroso e
pela des
neira ou
não-con
por si p
blema d

¹ *Ibid.*, SS

² *Letters f*
p. 211.

s tendências ainas metafísicos e

s-se-lhe tanto in-
: parecia que sig-
lireitos humanos.
cidental (e, ape-
de Herzen, como
a sua terra natal),
o de Erasmo e de
de Constant, de
dos aqueles que
e deparem, e não
adores, mas tam-
o dessas grandes
limitam a sua li-
lhe impõem que
universo, inalte-
livre escolha do

te falsos. Em *Da*
invejoso da bur-
nte ou aberto, do
r, o ódio à liber-
tido da catástro-
Burckhardt; mas,
ianos visionários
ormes forças de
desprezível, Her-
nte o simples es-
ao serviço da ra-
tanto tal, nem faz
o romântico que
o posteriores. Se
er as mãos livres
o»¹, e, em nome

do sangue e das lágrimas dos oprimidos, varrerá à sua frente tudo o que anima os corações dos homens civilizados.

Ao contrário dos profetas do apocalipse seus contemporâneos, Herzen considera que o cataclismo não é nem inevitável, nem qualquer coisa de glorioso. Quando previne os seus amigos contra o «barrete frígio»¹ ou a bandeira vermelha das massas, tão ferozes aos seus olhos como a «espada sangrenta»² da classe dominante, o que o impele não é o desespero romântico, mas um fim positivo, pois pensa que o conhecimento, a razão, a força de ânimo e a coragem são capazes de afastar o perigo, modificando o curso dos acontecimentos para a humanidade. Evidentemente, talvez seja tarde de mais; é possível que a Europa — o Ocidente — se afundem; mas será necessário também que a Rússia se afogue na mesma vaga?

A formulação mais clara das esperanças e dos temores de Herzen no que se refere ao seu país encontra-se na carta-aberta que dirigiu ao célebre historiador francês Jules Michelet. Amigo do grande poeta polaco Mickiewicz, a mais ilustre das vítimas da opressão russa, e dos seus companheiros de exílio vindos da Polónia desmembrada — «mártir da Europa» —, Michelet escrevera uma apaixonada denúncia visando os russos, apresentados como feras bárbaras indignos de se associarem ao concerto das nações europeias. Herzen replicou com sobriedade, manifestando a sua sincera simpatia pelos polacos, e ilustrou, em resposta a Michelet, algumas das perspectivas optimistas, e até mesmo utópicas, nas quais, à medida que crescia o seu pessimismo quanto às tendências exibidas pelo mundo ocidental, repusera as suas esperanças.

Via agora a salvação na organização comunitária dos camponeses russos, e escreveu páginas eloquentes sobre o seu carácter russo generoso e espontâneo, não contagiado pelas dúvidas dissolventes nem pela desolação moral de um mundo ocidental decadente. De uma maneira ou de outra, convencera-se de que as massas camponesas russas não-contaminadas, com o seu socialismo nativo, saberiam resolver por si próprias a «magna questão social» do século, ou seja, o problema de como conciliar as reivindicações da liberdade individual

¹ *Ibid.*, SS, Vol. VI, p. 46.

² *Letters from France and Italy* [*Cartas de França e de Itália*], carta XIV, in SS, Vol. V, p. 211.

com as exigências de uma autoridade fatalmente cada vez mais centralizada, de como preservar a vida pessoal sem «atomizar» a sociedade — pois era esse o dilema profundo que, até ao momento, o mundo ocidental não conseguira resolver¹. A produção colectivizada acompanhada pela garantia dos direitos e das liberdades dos indivíduos — direitos e liberdades pelos quais, no entender de Herzen, nem Marx, nem Cabet, nem Louis Blanc haviam mostrado o mínimo interesse — seria a resposta com que o camponês russo poderia vir a surpreender o mundo.

Era certo que a comuna camponesa russa não bastara para salvar a Rússia do pesadelo de Bizâncio, do jugo tártaro, do pesado bastão da burocracia alemã ou do *knut* do czar; mas, se pudesse contar com as armas das técnicas científicas ocidentais, o mujique russo daria ao mundo uma grande lição no campo da organização social. O populismo russo, tanto na sua versão sentimental como na sua versão realista, deve mais a este optimismo infundado com que Herzen procurou reconfortar-se do que a qualquer outra fonte concreta.

Herzen conduziu as suas ofensivas com imparcialidade em todas direcções, o que teve por resultado ver-se condenado, como seria de esperar, pelos dois campos: pela direita russa pelo facto de visar a subversão da Igreja e do Estado; pela esquerda (e sobretudo pelos jovens revolucionários do seu país) que o acusou de ser um céptico autocomplacente, excessivamente rico, excessivamente civilizado, excessivamente elegante, excessivamente fidalgo, instalado numa situação excessivamente confortável no Ocidente para ser capaz de compreender as duras realidades da situação russa — um céptico, bem vistas as coisas, perigoso, na medida em que tendia a fazer ouvir uma nota de desencanto, senão de cinismo, nas suas palavras, enfraquecendo assim o nervo da revolução; espírito propenso à ironia e, pior ainda, capaz de humor no momento em que os homens sérios tinham a obrigação de alinhar por um campo ou pelo seu contrário, sem se preocuparem por aí além com as suas consciências íntimas e as suas exigências e escrúpulos demasiado civilizados.

Aos «jovens dos anos 60», Herzen respondeu que o ilegalismo e o niilismo organizados nada resolviam, e, num dos seus últimos escritos, esboçou um retrato original dos «homens novos». A nova gera-

¹ *Ibid.*, carta iv, SS, Vol. V, p. 62: cf. SS, Vol. XII, p. 112.

ção dissera à
éreis virtuosos
éreis respeito
riores, nós se
ainda que não
pedir desculpa

Em termos
versários tota
de da história
divertido a de
que, graças à
dade, que foi
adversário do
go de todos
bandeira tão
não fosse per
nia, pois, que
e pelos «marx
nem no polít
um dos sagra

Os «niilistas»
posterior, que
nestos e coer
damentadas
res humanos
sentido estét
que o encont
massa, embo
justiça. As qu
midos raram
nanimidade,
a coragem, a
é a liberdade
de dominação

¹ *My Past and T*

² *From the Othe*

³ Em 1956.

vez mais cen-
tizar» a socie-
mento, o mun-
colectivizada
es dos indiví-
Herzen, nem
mínimo inte-
leria vir a sur-

a para salvar a
ado bastão da
contar com as
usso daria ao
al. O populis-
versão realis-
Herzen procurou

lade em todas
como seria de
cto de visar a
tudo pelos jo-
m céptico au-
civilizado, ex-
stalado numa
ser capaz de
um céptico,
a a fazer ouvir
lavras, enfra-
so à ironia e,
mens sérios ti-
contrário, sem
s íntimas e as

ilegalismo e o
últimos escri-
A nova gera-

ção dissera à anterior: «Vós sois hipócritas, nós seremos cínicos; vós éreis virtuosos na palavra, nós na palavra seremos celerados; vós éreis respeitosos frente aos superiores e grosseiros para com os inferiores, nós seremos grosseiros para com todos; vós inclináveis-vos, ainda que não sentindo respeito, nós empurraremos tudo e todos sem pedir desculpa»¹.

Em termos de balanço, foram, tanto à direita como à esquerda, os adversários totalitários de Herzen a triunfar. E é uma curiosa singularidade da história (singularidade de um género que Herzen muito se teria divertido a descrever com a sua malícia e a sua sagacidade ímpares) que, graças às palavras laudatórias de Lenine, este inimigo da autoridade, que foi talvez o mais demolidor (e, sem dúvida, o mais perspicaz) adversário dos múltiplos comunismos integrais da sua época — inimigo de todos os dogmas, tendo declarado que a *salus populi* era uma bandeira tão detestável como a *lèse-majesté*² e que um ideal do qual não fosse permitido sorrir não valia um chavo —, é uma estranha ironia, pois, que Herzen, que não tinha a mais pequena simpatia por Marx e pelos «marxídeos» (como ele lhes chamava), nem no terreno pessoal nem no político, se encontre hoje³ canonizado no seu país natal como um dos sagrados pais fundadores da nova maneira de viver.

Os «nihilistas» dos anos 60 e os autores socialistas de uma época posterior, que atacam as suas inclinações liberais, são muito mais honestos e coerentes. As suas suspeitas revelaram-se, com efeito, fundamentadas. É verdade que Herzen ama o estilo e o colorido dos seres humanos livres, e, acima de tudo, ama o fogo, a originalidade, o sentido estético, ainda quando seja nas oligarquias e nas aristocracias que o encontre. Não tem ternura pela massa dos oprimidos enquanto massa, embora a sua existência o indigne e indigne a sua vontade de justiça. As qualidades que ama entre todas são qualidades que os oprimidos raramente possuem: a imaginação, a espontaneidade, a magnanimidade, a delicadeza de sentimentos, o temperamento generoso, a coragem, a abertura de horizontes, o conhecimento instintivo do que é a liberdade individual e o ódio por todas as formas de escravidão, de dominação arbitrária, de humilhação e de degradação do homem.

¹ *My Past and Thoughts*, in *SS*, Vol. XI, p. 351.

² *From the Other Shore*, *SS*, p. 46.

³ Em 1956.

Herzen celebra estas virtudes onde quer que as encontre, ainda que seja no campo dos opressores; e rejeita as fórmulas e as generalizações políticas, por muito altamente santificadas que se dêem pelo martírio dos combatentes de uma causa, que ele próprio considerava a sua. Sustenta repetidamente que as palavras e as ideias não podem substituir a experiência, que a vida é profusa em excepções e transtorna as regras e os sistemas melhor concebidos. No seu caso, esta posição, todavia, não conduziu ao alheamento nem ao quietismo — ao conservadorismo tolerante de Hume ou Bagehot —, mas, combinando-se com um temperamento impaciente, apaixonado e rebelde, esteve na origem de um personagem extremamente raro: um revolucionário sem fanatismo, um homem capaz de aprovar uma transformação violenta, mas nunca em nome de princípios abstractos, e somente contra misérias e injustiças concretas, frente a condições efectivamente tão más que os homens não poderiam permitir (e sabiam-no) que continuassem a existir.

A partir deste empirismo lúcido, influenciado pela força de imaginação de Hegel, mas céptico em relação aos seus dogmas metafísicos, Herzen enunciou teses a tal ponto originais que só o nosso tempo as viria de certo modo a redescobrir: que os grandes problemas tradicionais que desde sempre agitam o espírito dos homens não têm soluções gerais; que todas as questões autênticas são necessariamente concretas, que só podem receber resposta em contextos também concretos; que os problemas gerais do tipo: «Qual é o fim (ou o sentido) da vida?», ou: «O que é aquilo que faz com que os acontecimentos naturais aconteçam como acontecem?», ou: «Qual é o desígnio da história humana?», não comportam resposta por razões de princípio: quer dizer, não por serem demasiado difíceis para os nossos intelectos finitos, mas porque as perguntas são intrinsecamente equívocas, uma vez que os fins, os desígnios, os sentidos, as causas variam segundo a situação, a mentalidade e as necessidades daqueles que fazem as perguntas, pelo que só é possível formular de maneira clara e correcta integrando nelas esses elementos. Foi a compreensão deste facto que fez de Herzen um precursor de uma parte importante do pensamento do século XX, e um dos poucos homens a ter conservado a sua inteligência crítica em tempos de tiranias ideológicas em ascensão.

Ao contrário de alguns dos seus mais entusiásticos companheiros revolucionários, Herzen nunca esqueceu que as generalizações esta-

tísticas comportam os problemas reais e os problemas vivem, a abstracção e, pelo contrário, ele é dimensional, «a toda a coisa concreta com as suas finalidades humanas e circunstâncias que é preservada da língua russa, a ideia poderá prestar interesse aos seus escritos e

Ensaísta, agitador, autor de pelo menos um singular e seguro, não seria, como o seu amigo quando ambos estavam. Muitas das suas previsões e as suas receitas práticas, inaplicáveis, podem as suas intuições centrais que tinham quando anos, e a sua pertinência do que o foi em relação

Desde a data em o quarto de século, para a pertinência em relação

¹ No seu *Diário de Um Escritor Outra Margem*, e conta que, no livro, dizendo que aquilo do autor no diálogo não seria encostar Herzen à parede, bate.» F. M. Dostoiévsky, -1990, Vol. XXI, p. 8. Vale a pena se baseavam nas opiniões

contre, ainda que as generalizações em pelo martírio considerava a sua. Não podem substituir e transtorna as, esta posição, tonho — ao conservar, combinando-se, belde, esteve na volucionário sem rmação violenta, ente contra misé- vamente tão más o) que continuas-

i força de imagi- mas metafísicos, o nosso tempo as oblemás tradicio- não têm soluções riamente concre- nbém concretos; o sentido) da vi- tecimentos natu- ígnio da história incípio: quer di- s intelectos fini- tívocas, uma vez um segundo a si- te fazem as per- ara e correcta in- ste facto que fez o pensamento do a sua inteligên- nsão. os companheiros ralizações esta-

tísticas comportam o perigo de fazer perder de vista os seres humanos reais e os problemas concretos. No seu exame daquilo que os homens vivem, a abstracção e a generalização são reduzidas ao mínimo e, pelo contrário, ele desenvolve ao máximo a percepção animada, tridimensional, «a toda a volta» do que existe de veras, dos seres humanos concretos com as suas necessidades reais, cometidos com a busca de fins humanos acessíveis, no interior de uma constelação de circunstâncias que é possível visualizar. E ao longo das suas análises, serve-se da língua russa com um virtuosismo a que nenhuma tradução poderá prestar inteira justiça. Não era em vão que Tolstoi admirava os seus escritos e Dostoievsky reconhecia nele um poeta¹.

Ensaísta, agitador, publicista, revolucionário, filósofo, romancista, autor de pelo menos uma obra de génio, Herzen conquistou um lugar singular e seguro, não apenas na literatura russa, mas na própria Rússia, como o seu amigo, o crítico Belinsky, profetizara que aconteceria quando ambos estavam ainda no princípio da casa dos trinta anos. Muitas das suas previsões foram desmentidas pelos acontecimentos, e as suas receitas práticas, que não foram aplicadas, e talvez fossem inaplicáveis, podem ser descritas como utópicas. Apesar disso, as suas intuições centrais conservam hoje a frescura e o poder de atracção que tinham quando as formulou pela primeira vez há mais de cem anos, e a sua pertinência em relação aos nossos tempos é ainda maior do que o foi em relação à sua época.

Post-scriptum de 1979

Desde a data em que estas páginas foram escritas, há quase um quarto de século, parece-me que nada aconteceu de molde a atenuar a pertinência em relação ao nosso tempo da análise a que Herzen pro-

¹ No seu *Diário de Um Escritor*, Dostoievsky exprime uma profunda admiração por *Da Outra Margem*, e conta que, ao comunicar pessoalmente as suas felicitações a Herzen pelo livro, dizendo que aquilo que sobretudo o impressionara fora o facto de o adversário do autor no diálogo não ser um homem de palha, mas um objector formidável, capaz de encostar Herzen à parede, Herzen lhe respondera: «Ah, mas é evidente, é aí que o ponto bate.» F. M. Dostoievsky, *Polnoe sobranie sochinenii v tridsati*, Leninegrado, 1972-1990, Vol. XXI, p. 8. Vale a pena acrescentar que as perspectivas do interlocutor em causa se baseavam nas opiniões reais de um dos amigos russos de Herzen, na época.

cedeu do naufrágio das ilusões liberais em 1848-1849. Herzen não era nem um liberal, nem um constitucionalista, mas um radical e um revolucionário, que rejeitava o prudente gradualismo dos seus velhos amigos Granovsky e Turguenev. Mas, ao contrário de Marx, Herzen não pensava que a teoria e a prática dos homens fossem estritamente condicionadas pelas relações que os ligam às formas de produção activas nas suas sociedades. Cria que as ideias que habitam as cabeças dos homens — não determinadas antecipadamente por uma espécie de *libretto* histórico — poderiam ser decisivas no engendrar de grandes transformações sociais, tanto para o bem como para o mal; e a história recente da oscilação entre tiranias de direita e tiranias de esquerda, do mesmo modo que a instauração de formas de governo que comportam os piores aspectos de um lado e do outro, não desmentiu a sua concepção.

Para todos os que pensam, como Herzen, que a fé em forças ou causas impessoais adoptadas como justificação de actos que qualquer juízo normal consideraria monstruosos é fatal para tudo aquilo por que os homens vivem, e que o livre exercício do espírito é indispensável à existência de uma sociedade humana tolerável, *Da Outra Margem* continua a ser uma das mais lúcidas e brilhantes definições da parada em jogo do ponto de vista de quem não esteja disposto a sacrificar o seu direito à dúvida e à dissensão em benefício da obediência e da segurança. Hoje os verdadeiros herdeiros de Herzen são homens corajosos e civilizados como Shkarov ou Mihailov, ou como os socialistas humanistas espanhóis e portugueses. Talvez, apesar de todos os trágicos exemplos em contrário, o velho adágio segundo o qual as heresias não podem ser esmagadas pela força bruta não seja, bem feitas todas as contas, uma ilusão piedosa, como melancolicamente, um dia, observou John Stuart Mill.

1849. Herzen não
 é um radical e um
 o dos seus velhos
 de Marx, Herzen
 sem estritamente
 s de produção ac-
 abitam as cabeças
 por uma espécie
 ngendrar de gran-
 o para o mal; e a
 a e tiranias de es-
 is de governo que
 o, não desmentiu

fé em forças ou
 ctos que qualquer
 a tudo aquilo por
 pírito é indispen-
 rável, *Da Outra*
 hantes definições
 teja disposto a sa-
 fício da obediên-
 le Herzen são ho-
 lihailov, ou como
 Talvez, apesar de
 idágio segundo o
 ça bruta não seja,
 mo melancólica-

O Papel da *Intelligentsia*

A palavra *intelligentsia*, como o conceito que designa, é de origem russa e foi inventada a certo momento, algures entre a década de 1860 e a de 1870. Não significava simplesmente o conjunto das pessoas instruídas. E também não, sem dúvida, simplesmente os intelectuais nessa qualidade. A sociedade russa do século XIX era, para nos servir-mos de um termo actual, uma sociedade subdesenvolvida. Era uma sociedade atrasada, composta em grande medida por uma massa de camponeses analfabetos e famintos, por um certo número de burocratas que se esforçavam com variável eficácia por manter os seus lugares e por uma limitada camada de pessoas que tinham beneficiado da instrução necessária para se tornarem funcionários, administradores ou empregados, ou para constituírem esse conjunto orgânico mínimo de médicos, advogados, agrónomos e professores sem a qual não seria de esperar seriamente que uma massa, ainda que tão atrasada como a da maioria dos russos, pudesse subsistir. Tratava-se de um regime altamente oligárquico, para não dizer despótico, na cúpula, acompanhado por uma igreja desprovida de qualquer tradição importante de pensamento escolástico ou argumentação racional — uma igreja com muitos santos, mártires e visionários, mas sem rasto da disciplina intelectual característica da Igreja de Roma, pobre do ponto de vista do saber e da doutrina. A pequena minoria dos que tinham acesso à civilização do Ocidente e uma capacidade satisfatória de leitura de línguas estrangeiras, sentia-se relativamente isolada da massa da população; os seus membros faziam a experiência de se verem como quase estrangeiros no seu próprio país, «alienados», como diríamos hoje, da sua sociedade. Os que entre eles possuíam uma sensibi-

lidade moral mais viva tinham uma consciência aguda do dever natural que lhes incumbia de ajudarem os seus semelhantes menos felizes ou menos avançados.

Esta camada tornou-se pouco a pouco um grupo convicto de que o facto de se falar em público, de se escrever, de se leccionar nas universidades, impunha aos que o faziam uma obrigação moral peculiar e directa. Quem vivesse em Paris nas décadas de 1830 ou 1840 estava mergulhado num mundo em que circulavam (e se encontravam) numerosas ideias: entrechocavam-se os credos, as ideologias, as teorias, os movimentos, e criavam assim um «clima de opinião» global. Mas nenhuma ideologia particular, nenhuma série particular de conceitos dominava a sociedade em tal grau que desse lugar a uma forma fanatizada de hegemonia. Num país como a Rússia, separado e posto à margem do Ocidente devido, acima de tudo, ao grande cisma religioso medieval, país em que as ideias provenientes do estrangeiro só em muito pequena medida eram autorizadas a entrar e cuja taxa de alfabetização era reduzidíssima, quase qualquer ideia que chegasse do Ocidente — contanto que dotada de um mínimo de motivos de atracção inicial — caía num solo virgem e prodigiosamente fértil, para ser desposada com uma paixão dificilmente imaginável no Ocidente. Dados um grande vazio e um povo cheio de energia e profundamente ignorante, transbordando de gente que procura com impaciência uma luz, é provável que quase qualquer ideia — ainda que a mais fantasista e obsoleta — depare com alguém ansioso por a abraçar. Tal era a situação da Rússia no segundo quartel do século XIX. O que explica a tremenda obsessão russa pelas teorias e pelas doutrinas: bem mais do que um interesse intelectual, do que qualquer coisa que ajuda a passar uma hora ociosa, mas — em certos casos — como que uma fonte de salvação, qualquer coisa que, se nela se acreditasse com sinceridade, agindo depois em consequência, poderia conduzir os homens a caminho de uma vida melhor, semelhante àquela que, segundo as fantasias que alguns acarinhavam, existia no Ocidente.

Os jovens eram pró-ocidentais, que mais não fosse pelo facto de gemerem sob um jugo que os impedia de obterem esse mínimo de instrução regular que se pensava ter-se tornado cada vez mais acessível aos habitantes do Ocidente. E o resultado era que o idealizavam. Como os pensadores esclarecidos de uma época anterior em França e na

Alemanha, c
no da supers
cia cega, das
derna e no
pensadores
Francesa —
fontes não r
pendentes da
mente por es
ideias ociden
presente em
De Maistre f
vorado pelo
seus irmãos
uma espécie
membros se
dade e de afi
sociedade re
outros, a fim
tado dentro d
sa do progres

Trata-se de
ocorrer em s
mente atrasa
igreja obscur
mo dizer que
e, talvez, nos
O fenómeno
França, onde
to tal, ou seja
ainda se dese
Não me impo
cessária para
taria apenas d
visíveis.

Um autor d
culo XIX, po
bens, não den

da do dever natu-
tes menos felizes

convicto de que o
eccionista nas uni-
ão moral peculiar
30 ou 1840 esta-
se encontravam)
deologias, as teo-
«opinião» global.
particular de con-
lugar a uma for-
ússia, separado e
, ao grande cisma
tes do estrangeiro
trar e cuja taxa de
leia que chegasse
no de motivos de
samente fértil, pa-
raginável no Oci-
energia e profun-
ue procura com
er ideia — ainda
uém ansioso por a
quartel do século
as teorias e pelas
l, do que qualquer
em certos casos —
e, se nela se acre-
equência, poderia
, semelhante àque-
m, existia no Oci-

se pelo facto de ge-
se mínimo de ins-
vez mais acessível
o idealizavam. Co-
ior em França e na

Alemanha, criam que só o uso crítico da razão poderia pôr fim ao rei-
no da superstição, do preconceito, da tradição, do dogma, da obediên-
cia cega, das regras arbitrárias e do servilismo. Criam na ciência mo-
derna e no progresso da humanidade. Descobriram que certos
pensadores ocidentais — sobretudo após o fracasso da Revolução
Francesa — tinham virado as costas à razão e à ciência, de regresso a
fontes não racionais, fontes religiosas e estéticas, dogmáticas e de-
pendentes da intuição. Houve russos que foram influenciados igual-
mente por estas tendências, mas a maioria dos que se alimentavam de
ideias ocidentais considerava-as uma falsa estrada: uma traição do
presente em nome do passado. Nestes círculos, a recepção de Burke e
De Maistre foi relativamente escassa. Grupo de parques efectivos e de-
vorado pelo sentimento de uma responsabilidade moral para com os
seus irmãos mergulhados nas trevas, a *intelligentsia* russa tornou-se
uma espécie de ordem de cavalaria consagrada a uma missão, cujos
membros se ligavam uns aos outros graças a um sentido de solidarie-
dade e de afinidade. Isolados e cortados da emaranhada selva de uma
sociedade refractária à organização racional, chamavam-se uns aos
outros, a fim de se manterem em contacto. Eram cidadãos de um Es-
tado dentro do Estado, soldados de um exército que fizera sua a cau-
sa do progresso, que a reacção cercava por todos os lados.

Trata-se de um tipo de fenómeno que, segundo me parece, tende a
ocorrer em sociedades de grandes dimensões, social e economica-
mente atrasadas, dirigidas por um governo incompetente e por uma
igreja obscurantista e repressiva. No mesmo sentido, torna-se legíti-
mo dizer que houve uma *intelligentsia* na Espanha do século XIX
e, talvez, nos Balcãs e em certos países latino-americanos e asiáticos.
O fenómeno não se desenvolveu, contudo, na mesma proporção em
França, onde não vemos afirmar-se a noção da *intelligentsia* enquan-
to tal, ou seja, nos termos de uma formação social distinta. É menos
ainda se desenvolveu fosse o que fosse de parecido em Inglaterra.
Não me importa aqui examinar, nem teria de resto a competência ne-
cessária para tanto, as raízes sociais e económicas do fenómeno; gos-
taria apenas de dizer alguma coisa sobre as suas características mais
visíveis.

Um autor que escrevesse na França ou também na Inglaterra do sé-
culo XIX, poderia perfeitamente decidir que era um fornecedor de
bens, não demasiado diferente de qualquer outra. E tal foi, com efei-

to, a atitude assumida por alguns dos escritores franceses que mantinham o credo da arte pela arte, pensavam que o seu trabalho consistia simplesmente em escreverem numa linguagem que tivesse toda a claridade, força expressiva e beleza que fossem capazes de lhe dar, considerando-se nem mais nem menos do que artesãos, pessoas que produziam um objecto e queriam ser julgadas exclusivamente pela sua bitola. Quando um homem fabrica um vaso de prata, só é legítimo que se lhe peça uma coisa: que o vaso seja um belo vaso. A sua vida, as suas convicções e o seu comportamento privados não têm por que interessar o público e, menos ainda, os críticos. Ora, este ponto de vista era duramente rejeitado pelos russos a que aqui me refiro. A ideia de que um homem desempenhe papéis — de que, caso seja ourives, deva ser julgado enquanto ourives, sem que a sua vida privada seja tida em consideração, ou de que, caso seja escritor, deva ser julgado exclusivamente pelos méritos do seu romance ou do seu poema — foi repudiada pelos mais célebres dos autores literários russos, convencidos de que o homem era uno e de que qualquer forma de compartimentação significava uma mutilação dos seres humanos e uma distorção da verdade. Este traço distintivo capital é o que diferencia a atitude global da maioria daqueles que consideramos escritores tipicamente russos de um grande número de escritores ocidentais. E trata-se de um aspecto fundamental da concepção russa da *intelligentsia*.

Não pretendo que tal fosse o pensamento de todos os escritores russos importantes. Os que tinham nascido ainda no século XVIII — Pushkin e os seus contemporâneos — não podem, de um modo geral, ser tidos por membros da *intelligentsia*. Autores como Gogol e Tolstoi — sob outros aspectos tão diferentes um do outro — rejeitavam ambos a própria ideia de uma *intelligentsia*. A sua concepção dos seres humanos era muito diferente da de, por exemplo, Belinsky ou do jovem Herzen, ou ainda, em certos momentos e humores, da de Turgenev. Não acreditavam na razão, na ciência, no Ocidente; olhavam desdenhosamente os equivocados imitadores da «Europa», que não compreendiam a vida interior do homem, que nada tinha a ver com o progresso, com a ciência ou com a razão. O mesmo se pode dizer, em boa parte, de Tchekov e, por vezes, também de Gorki. Turgenev estava no meio. Ora pendia para um dos lados, ora para o outro. Oscilava confortavelmente entre a adesão com reservas e a ironia crítica.

Os verdadeiros políticos da Revolução política muitas vezes social.

Definido, a ideia de me para uma nala um pe tendência do seu paradigma de influência ticular —, de brestima a o jectividade s habitualmen turais e que ritação as po social: limit descoberta c não lhe dize mesmo Esta se ocupam d igualmente suas experiê dos seres hu lhes permiti Eis, pois, a da ciência, longe de ma doras de evi clarar a sua coisas, Frye lidade dos ci resto, por ou crevi na inte longe.

que manti-
alho consis-
vesse toda a
de lhe dar,
pessoas que
mente pela
só é legíti-
vaso. A sua
não têm por
, este ponto
i me refiro.
e, caso seja
ua vida pri-
tor, deva ser
do seu poe-
írios russos,
er forma de
humanos e
o que dife-
amos escri-
res ociden-
ão russa da

critores rus-
ilo XVIII —
modo geral,
ogol e Tols-
rejeitavam
ção dos se-
insky ou do
, da de Tur-
te; olhavam
a», que não
a ver com o
de dizer, em
rguenev es-
outro. Osci-
onia crítica.

Os verdadeiros membros da *intelligentsia* eram os autores de panfletos políticos, os poetas preocupados com o bem público, os precursores da Revolução Russa — as mais das vezes, jornalistas e pensadores políticos que utilizavam deliberadamente a literatura, recorrendo muitas vezes a exemplos paupérrimos, como veículo de um protesto social.

Definido, portanto, o conceito fundamental da *intelligentsia*, gostaria de me virar agora para o Ocidente. Numa contribuição sugestiva para uma recente colectânea de conferências, Northrop Frye assinala um ponto importante. Diz que, de uma maneira geral, a tendência dos pensadores ocidentais foi a de tomarem a ciência como seu paradigma, e, uma vez que a ciência é objectiva e factual e livre de influências pessoais ou subjectivas — de juízos de valor, em particular —, desenvolveu-se entre os intelectuais uma tendência que sobrestima a objectividade e o método científico, ainda quando tal objectividade se torna desprendimento — o tipo de desprendimento que habitualmente se imputa a quem trabalha no campo das ciências naturais e que faz com que um cientista nuclear rejeite não sem certa irritação as perguntas que o interroguem sobre a sua responsabilidade social: limita-se, responde ele quando muito, a cometer a tarefa da descoberta da verdade; quanto às aplicações das suas descobertas, não lhe dizem mais respeito a ele do que a qualquer outro cidadão do mesmo Estado, com esta ou aquela forma de governo. As pessoas que se ocupam de investigações psicológicas ou fisiológicas talvez sejam igualmente relutantes em admitir a sua responsabilidade, embora as suas experiências possam conduzir a transformações assombrosas dos seres humanos, e dar a certos indivíduos poderes perigosos, que lhes permitirão condicionar os homens, modificar as suas reacções. Eis, pois, aquilo a que se chama o desprendimento ou objectividade da ciência, e Frye pensa que se trata de uma tendência que pode ir longe de mais, que os cientistas envolvidos em investigações portadoras de evidentes consequências sociais não podem limitar-se a declarar a sua irresponsabilidade no assunto — embora, bem vistas as coisas, Frye acabe por não se pronunciar sobre o grau de responsabilidade dos cientistas nem sobre o que estes deveriam fazer. Afirma, de resto, por outro lado, que as preocupações sociais, como as que descrevi na *intelligentsia* russa, podem também ser levadas demasiado longe.

Num momento de crise, as preocupações sociais podem tornar-se facilmente uma espécie de histeria, como acontece no caso daqueles que tentam proteger as nossas sociedades contra certas perversões reais ou imaginárias: trata-se de um fenómeno responsável por toda a espécie de dispositivos de censura, de cruzadas intelectuais, de esforços no sentido de organizar os escritores ou os artistas em defesa do país, contra o comunismo ou contra o fascismo, contra o ateísmo ou contra a religião. A organização de escritores e artistas pode tornar-se um perigo. A tentativa de cerrar fileiras em torno da ordem estabelecida e de racionalizar a sua defesa como uma espécie de dever intelectual torna-se — se bem entendo Frye — uma forma de intolerância, dando lugar à supressão da liberdade de expressão e, mais ainda, da liberdade em geral. Assim, aqueles que se ocupam das ideias e outras formas de comunicação humana são obrigados a viver entre estes dois pólos em matéria de responsabilidade, procurando uma ou outra solução de equilíbrio aceitável.

Tais são, portanto, os perigos que ameaçam o Ocidente. Mas no país em que a *intelligentsia* nasceu, o seu fundamento foi, a traço grosso, a ideia de uma oposição racional e permanente a um *status quo* considerado a todo o momento em vias de ossificação, tido por um obstáculo barrando o caminho do pensamento e do progresso humanos. Eis o papel da *intelligentsia*, como ela própria o vê, então como agora. O termo *intelligentsia* não designa simplesmente os intelectuais ou os artistas enquanto tais; e também não — até à evidência — o conjunto das pessoas instruídas nessa qualidade. As pessoas instruídas podem ser reacçãoárias, do mesmo modo que as desprovidas de instrução. E o mesmo vale para os intelectuais e artistas. Ainda hoje o vemos perfeitamente. Trata-se de um fenómeno deprimente que se verifica de um e de outro lado da Cortina de Ferro. O que está aqui em jogo não é a simples oposição ao *establishment* enquanto tal. Os contestatários e os manifestantes, os que se opõem à utilização da energia nuclear para fins destrutivos ou à guerra no Vietname, por mais que possamos simpatizar com a sua posição moral, ou por mais admirável que possa ser o seu sentido das responsabilidades sociais, não pertencem à *intelligentsia* pelo simples facto de protestarem contra o comportamento dos seus governos. São pessoas que não crêem necessariamente nos poderes da razão ou no papel benéfico da ciência e, menos ainda, na inevitabilidade ou até mesmo na desejabi-

lidade do p
Algumas d
a evadir-se
simples, m

O simp
ticamente
que se veri
juntamente
qualquer co
cildade no
formidáveis
fenómeno t
democrático
indignasser
dedicar as s
vocacia, o e
opressiva d
se esquivan
se entregan
combate so
tsia origina
sência — é
bora seja
considerarm
gime despó
muitas coisa
como econo
contas a um
mente o fa
cia, não é u
cessidade d
solidamente
consequente
mos comple

Aos olhos
uma camada
fessores, me
da sua profi

lidade do progresso humano concebido em termos laicos e racionais. Algumas de entre elas invocam, talvez, credos irracionais, ou aspiram a evadir-se da sociedade industrial, refugiando-se num mundo mais simples, mas inteiramente utópico.

O simples protesto, justificado ou injustificado, não torna automaticamente alguém membro da *intelligentsia*. Para tanto, é necessário que se verifique uma combinação da crença na razão e no progresso, juntamente com uma profunda preocupação moral pela sociedade: qualquer coisa que, como é evidente, se verifica com bem maior facilidade nos países que se confrontam com adversários sumamente formidáveis e poderosos, ao passo que a probabilidade de vermos o fenómeno tomar forma se torna mínima nas sociedades sem rigidez, democráticas e relativamente abertas, nas quais pessoas, que talvez se indignassem no contexto de sociedades mais reaccionárias, tendem a dedicar as suas energias a actividades mais comuns: a medicina, a advocacia, o ensino da literatura — sem que isso comporte a impressão opressiva de que, fazendo-o, faltam de certo modo ao seu dever, ou se esquivam a tomar parte numa indignação cívica colectiva quando se entregam a aspirações particulares e abandonam o seu posto de combate social. A *intelligentsia militans* — e assim era a *intelligentsia* original, sendo o traço da militância parte integrante da sua essência — é engendrada por regimes efectivamente opressivos. Embora seja indubitável a existência de numerosos despotismos, considerarmos, entre todos os países, a Inglaterra um exemplo de regime despótico parece relevar de uma perversão do entendimento. Há muitas coisas que não são o que deveriam ser, tanto no terreno social como económico; mas um país cujo governo tem o dever de prestar contas a um eleitorado amplo — como quer que, depois, concretamente o faça — e corre o perigo de ser derrubado nessa circunstância, não é um país despótico. Dizer que a sociedade britânica tem necessidade da espécie em causa de *intelligentsia* revolucionária solidamente organizada, implacável e intransigente, parece-me, por conseguinte, um exagero. Outros poderão, sem dúvida, pensar em termos completamente diferentes.

Aos olhos da velha *intelligentsia* do século XIX, a própria ideia de uma camada de pessoas ocupadas de actividades intelectuais — professores, médicos, engenheiros, especialistas, escritores —, que fora da sua profissão vivem uma comum existência burguesa, professam

ideias convencionais e jogam golfe ou talvez *cricket*, seria absolutamente escandalosa. Na Rússia do século XIX, alguém que fosse professor, devido ao simples facto de manter um certo comércio com as ideias, tornar-se-ia um adversário irredutível do regime sob o qual vivia — ou, se tal não acontecesse, o professor passaria a ser, aos olhos dos militantes, um traidor, um homem que se vendera, um cobarde ou um imbecil.

É certo que quem se ocupa das ideias tem o dever de ser racional e fazer de modo a que a acção decorra das suas palavras, de viver uma vida coerente, de não separar os seus pensamentos dos seus actos (acusação que os críticos russos endereçavam a Goethe), de não dizer de si para consigo que ser professor ou artista é uma profissão como a de ferreiro ou guarda-livros, não impondo responsabilidades sociais particulares. Mas, em qualquer das modernas sociedades ocidentais, não decorre daqui que a consciência das responsabilidades intelectuais pessoais deva necessariamente transformar o professor ou o advogado num agente de subversão permanente, em alguém que se opõe de forma sistemática ao *status quo*, considerando que quem vive confortavelmente, ou encontra satisfação na sua maneira de viver, se torna, por isso mesmo, inimigo do progresso e da humanidade. Assim, se não quisermos transformar a palavra num instrumento inútil por demasiado inclusiva, não poderemos também falar de uma *intelligentsia* inglesa. Podemos falar de intelectuais ingleses; podemos falar de pessoas que gostam das ideias e de outras que não gostam; de níveis de instrução; de progressistas e reaccionários; de racionalistas e de cépticos; podemos falar dos deveres que a cultura impõe. Mas se imaginarmos que dizemos a alguém que estudou e vive fascinado pelas ideias, ou que pelo menos sabe bem o que elas são (por exemplo, uma figura politicamente descomprometida da primeira geração de Bloomsbury, ou um seguidor, por exemplo, de André Gide), que o facto de não ser politicamente um rebelde significa que renunciou moralmente ao seu papel na sociedade, aceitando ilusões ideológicas timoratas, poderemos supor que ouviremos essa pessoa responder: «Isso só é verdade na base de certos pressupostos.» Por exemplo, pressupostos marxistas, implicando que cada um pertença necessariamente à sua classe, empenhada numa guerra que opõe uma classe que ataca e outra que contra-ataca, uma classe progressiva e uma classe condenada à destruição. Mas, se não aceitarmos estes pressupostos,

vemos que as ideias são indispensáveis, voluntária nas ideias desse género são de *force de* a resistência

As duas coisas razões histórica semelhante foi, verdade para a América e em I da África actual tica e directa da que, num sentido América confro a este problema gigantescas e ob Mas, por uma ra zes não me pare os *hippies*, os e americanófbos e dos seus obje bons velhos tem e continua hoje contra a cruelda mo é verdade p o que não faz, t uma revolta da digo por pedanti ções, ainda que sempenharam o a verem respeita

t, seria absolutamente que fosse pro-comércio com as me sob o qual vi-a a ser, aos olhos a, um cobarde ou

de ser racional e as, de viver uma s dos seus actos (he), de não dizer a profissão como habilidades sociais cidades ocidentais, habilidades intelecto-professor ou o ad-a alguém que se do que quem vi-maneira de viver, humanidade. As-nstrumento inútil lar de uma *intel*-ses; podemos fa-e não gostam; de ; de racionalistas ra impõe. Mas se ive fascinado pe-ão (por exemplo, meira geração de dré Gide), que o a que renunciou usões ideológicas essoa responder: s.» Por exemplo, tença necessaria-e uma classe que iva e uma classe tes pressupostos,

vemos que as obrigações atrás referidas, definidas enquanto deveres indispensáveis, se desvanecem. Uma coisa é a crítica, a participação voluntária nas discussões, e outra supor que, uma vez que as pessoas desse género são em número muito reduzido, constituem uma espécie de *force de frappe* permanente, pronta a combater e a morrer numa resistência incessante, erguendo a todo o momento barricadas.

As duas coisas não são a mesma. Foram-no na Rússia, devido às razões históricas particulares que tentei resumir. Qualquer coisa de semelhante foi, e é ainda hoje, verdade no caso de certos países: é verdade para alguns dos filhos dos imigrados europeus orientais na América e em Israel; e talvez seja verdade para boa parte da Ásia e da África actuais; mas há uma certa facilidade na aplicação automática e directa da noção quando estamos perante formas de governo que, num sentido fundamental, são menos opressivas. Hoje em dia, a América confronta-se com discussões e dúvidas relativas justamente a este problema, e conhece uma situação singular. Emergiram forças gigantescas e obscuras, e é justamente que são combatidas no país. Mas, por uma razão ou por outra, em Inglaterra, os inimigos das Luzes não me parecem ser hoje nem tão poderosos, nem tão sinistros, e os *hippies*, os estudantes militantes, os que se opõem à guerra e os americanófilos, seja o que for que possamos pensar das suas acções e dos seus objectivos, não se assemelham à velha *intelligentsia* dos bons velhos tempos, excepto no sentido em que se tratava para ela — e continua hoje a tratar — de tomar partido pela decência humana contra a crueldade, a hipocrisia, a injustiça e a desigualdade. O mesmo é verdade para todos os movimentos progressistas da história — o que não faz, todavia, com que o cristianismo primitivo tenha sido uma revolta da *intelligentsia*, nem que o tenha sido o budismo. Não o digo por pedantismo ou pelo gosto de jogar com as palavras. As noções, ainda que transformadas em etiquetas, fundamentais, que desempenharam o seu papel na história dos homens, têm algum direito a serem respeitadas a sua integridade.

A Liberdade

O que é a liberdade política? No mundo antigo, e sobretudo entre os gregos, ser livre significava poder-se participar no governo da cidade. As leis só seriam válidas se tivéssemos tido o direito de contribuir para as fazer e desfazer. Ser-se livre queria dizer não se ser obrigado a obedecer a leis feitas por outros *para* mim, mas não *por* mim. Este tipo de democracia implicava que o governo e as leis pudessem referir-se a todas as esferas da existência. O homem não estava livre, nem queria está-lo, da consequente supervisão. Tudo o que os democratas queriam era que todos os homens estivessem igualmente ao alcance da crítica, da inquirição e, se necessário, da acusação legal ou outros dispositivos, em cuja instituição e salvaguarda todos os cidadãos tivessem o direito de participar.

No mundo moderno, emerge uma ideia nova, formulada com a clareza máxima por Benjamin Constant: ou seja, há uma esfera da existência, a vida privada, em que a intervenção da autoridade pública é tida por indesejável, a não ser em circunstâncias excepcionais. A pergunta fundamental que o mundo antigo põe é a seguinte: «Quem me governará?» Alguns respondiam: um monarca; outros diziam: os melhores, os mais ricos, os mais corajosos, ou a maioria, ou ainda os tribunais, ou o voto unânime de todos. No mundo moderno, aparece uma outra pergunta, não menos importante: «Que extensão deverá ter o governo?» O mundo antigo postulava que a vida era una e que nada nela deveria fugir à acção das leis ou do governo — não havia motivo para que se pusesse qualquer esfera da existência ao abrigo da sua supervisão. No mundo moderno, quaisquer que tenham sido as razões históricas — as lutas das Igrejas contra o intervencionismo do

Estado secular, ou do Estado contra as Igrejas, ou o crescimento das empresas, da indústria e do comércio privados, e o seu desejo de se verem ao abrigo das interferências do Estado, ou ainda outros factores —, postulamos que existe uma fronteira entre vida pública e vida privada, e que, por limitada que seja a esfera privada, posso fazer o que bem entender no seu âmbito. Vivo como prefiro, acredito no que quero acreditar e digo o que quero dizer — contanto que isso não colida com os direitos análogos dos outros, ou não prejudique a ordem que torna possível tal estado de coisas. É a concepção liberal clássica, que encontra no todo ou em parte a sua expressão em várias declarações dos direitos do homem na América e em França, e nos escritos de autores como Locke, Voltaire, Tom Paine, Constant e John Stuart Mill. Quando falamos de liberdades civis ou de valores próprios da civilização, são, em certa medida, estas as coisas que temos presentes.

A suposição de que os homens têm necessidade de protecção uns frente aos outros e frente ao governo é qualquer coisa que nunca chegou a ser plenamente aceite em parte alguma do mundo, e aquilo a que eu chamei o ponto de vista dos gregos antigos, ou ponto de vista clássico, retorna sob a forma de argumentos como o seguinte: «Dizes que um indivíduo tem o direito de escolher o tipo de vida que prefere. Mas isso será válido em todos os casos? Se o indivíduo for ignorante, imaturo, desprovido de instrução, mentalmente incapaz, se lhe forem negadas as oportunidades adequadas de um desenvolvimento saudável, não saberá escolher. Um indivíduo assim nunca saberá realmente o que quer. Se houver pessoas que compreendem a natureza humana e os seus anseios, e se fizerem para os outros, utilizando talvez um certo grau de controlo, aquilo que eles próprios fariam se fossem mais instruídos, informados, maduros e desenvolvidos, deveremos dizer que estão a limitar a sua liberdade? É verdade que interferem na vida dos homens como estes concretamente são, mas apenas com o intuito de os tornarem capazes de fazer aquilo que fariam se tivessem o saber suficiente, ou dessem a todo o momento o melhor de si próprios, em vez de cederem a impulsos irracionais, ou de se comportarem de maneira infantil ou de consentirem que o lado animal da sua natureza prevaleça. E, em tais casos, poderemos falar realmente de interferências? Quando um pai ou mãe, ou um professor, obriga um rapaz relutante a frequentar a escola ou a trabalhar

aplicand
deixar de
lo que tod
estará ass
O profes
eu profun
que estas
qual uma
uma pele

Se subs
resultado
autoridade
responden
trata efect
nam a nos
mínio exe
modo que

A batalh
foi uma d
De um dos
co não sig
ainda que
mais capaz
rá mais o
garrafa e
não se dar
doença, ou
Do outro l
reprimido,
prejudicar
pessoas; m
ja, seja libe
da em vist
saúde —,
liberdade r
berdade, e
é coerção
é apenas u

ou o crescimento das
e o seu desejo de se
a ainda outros facto-
e vida pública e vida
ivada, posso fazer o
firo, acredito no que
unto que isso não co-
prejudique a ordem
cepção liberal clássi-
ressão em várias de-
em França, e nos es-
ine, Constant e John
s ou de valores pró-
as coisas que temos

de de protecção uns
coisa que nunca che-
o mundo, e aquilo a
os, ou ponto de vista
o o seguinte: «Dizes
o de vida que prefe-
o indivíduo for igno-
rente incapaz, se lhe
im desenvolvimento
m nunca saberá real-
reendem a natureza
utros, utilizando tal-
ópios fariam se fos-
senvolvidos, dever-
de? É verdade que
cretamente são, mas
fazer aquilo que fa-
a todo o momento o
ulsos irracionais, ou
isentirem que o lado
os, poderemos falar
mãe, ou um profes-
scola ou a trabalhar

aplicadamente, em nome de coisas que o rapaz em causa não pode deixar de querer, ainda que talvez o não saiba, porque se trata daquilo que todos os homens devem querer justamente enquanto homens, estará assim a limitar a liberdade do rapaz? Com certeza que não. O professor e o pai ou mãe estão a fazer com que venha à tona o seu eu profundo ou real, e garantindo as suas necessidades, na medida em que estas se distinguem dos desejos efémeros de um eu superficial, do qual uma maturidade mais desenvolvida se desembaraçará como de uma pele envelhecida.»

Se substituirmos aos pais uma igreja, um partido ou um Estado, o resultado será uma teoria como aquela em que assenta boa parte da autoridade actual. É-nos explicado que obedecer às instituições correspondentes significa obedecermos a nós próprios, pelo que não se trata efectivamente de servidão, sendo que essas instituições encarnam a nossa melhor e mais sábia versão de nós próprios e que o domínio exercido pelo homem sobre si próprio não é tirania, do mesmo modo que o autodomínio não é servidão.

A batalha entre estas duas concepções, sob todas as suas formas, foi uma das questões políticas fundamentais dos tempos modernos. De um dos lados, diz-se que pôr a garrafa fora do alcance do alcoólico não significa limitar as suas liberdades: se o impedirmos de beber, ainda que pela força, ele será mais saudável e, portanto, tornar-se-á mais capaz de desempenhar o seu papel de homem e de cidadão, será mais o que ele próprio é e, portanto, mais livre do que agarrado à garrafa e em vias de destruir a sua saúde física e mental. O facto de não se dar conta de que assim é constitui um simples sintoma da sua doença, ou da ignorância em que está dos seus desejos verdadeiros. Do outro lado, não se nega que o comportamento anti-social deva ser reprimido, nem que haja bons motivos para impedir os homens de se prejudicarem a si próprios ou o bem-estar dos seus filhos e de outras pessoas; mas nega-se que essa repressão, por mais justificada que seja, seja liberdade. Pode acontecer que a liberdade tenha de ser limitada em vista de outras coisas boas — como a segurança, a paz ou a saúde —, ou que tenha de se libertar hoje a liberdade para se ter uma liberdade mais ampla amanhã; mas limitar a liberdade não é dar a liberdade, e a coerção, por mais validamente justificada que possa ser, é coerção e não liberdade. A liberdade, dizem os que assim pensam, é apenas um valor entre muitos outros, e se constituir um obstáculo à

consecução de outros fins igualmente importantes, ou se afectar a possibilidade de outras pessoas alcançarem esses fins, deverá ser posta de parte.

Ao que o campo contrário replica que isso pressupõe que a vida se divida entre uma esfera privada e uma esfera pública; postula que um homem pode no âmbito da sua vida privada desejar qualquer coisa que talvez não agrade aos outros, e necessite portanto de protecção frente a eles — mas trata-se de uma concepção da natureza humana que repousa sobre um erro fundamental. O ser humano é uno e, na sociedade ideal, quando as faculdades de cada um conhecerem o seu pleno desenvolvimento, ninguém quererá seja quando for fazer qualquer coisa que possa desagradar aos outros ou que eles queiram impedir. O verdadeiro fim dos reformadores e dos revolucionários é abater as barreiras entre os homens, expondo todas as coisas à clara luz do dia, fazendo com que os homens vivam juntos, sem muralhas que os isolem, de tal maneira que aquilo que cada um quer seja querido por todos. O desejo que possamos ter de nos sentirmos soltos, de podermos fazer o que quisermos sem termos que prestar contas a qualquer tribunal — ainda que se trate da família, do patrão que nos emprega, do nosso próprio partido, ou governo, ou até da sociedade no seu conjunto —, esse desejo não passa, com efeito, de um sintoma de inadaptação. Reivindicar ver-me livre da sociedade significa reivindicar ver-me livre de mim próprio. Um tal estado de coisas deverá ser remediado através da transformação das relações de propriedade, como querem fazer os socialistas, ou da eliminação da razão crítica, como procuram fazer certas seitas religiosas e, para o que aqui nos interessa, também os regimes comunistas e fascistas.

Segundo o critério de uma destas duas concepções — aquela a que poderemos chamar orgânica —, qualquer forma de separação é má, e a ideia de direitos humanos que não devem ser tocados equivale à defesa da existência de outras tantas barreiras — muralhas divisórias que os seres humanos reclamam para se isolarem uns dos outros, talvez necessárias numa má sociedade, mas sem razão de ser num mundo correctamente organizado, onde todos os pequenos cursos de água humanos afluirão no rio único de uma humanidade indivisa. A segunda concepção — ou concepção liberal — considera que os direitos do homem e a ideia de uma esfera privada, em cujo âmbito o indivíduo esteja a salvo de qualquer inquirição, são indispensáveis a

esse mínimo d
volverem, cad
condição trans
fatores desta
intuito de se
se autogovern
— significa a
lha individual
tornar-se dign

Sob uma fo
mes totalitá
quanto as dem
evidente, são p
das duas atit
nem por isso e
que entraram e
tir do Renasci

ou se afectar a
deverá ser pos-

õe que a vida se
postula que um
qualquer coisa
to de protecção
atureza humana
o é uno e, na so-
nhecerem o seu
o for fazer qual-
les queiram im-
volucionários é
is coisas à clara
s, sem muralhas
n quer seja que-
irmos soltos, de
prestar contas a
patrão que nos
té da sociedade
, de um sintoma
de significa rei-
de coisas deve-
es de proprieda-
nação da razão
, para o que aqui
stas.

— aquela a que
paração é má, e
s equivale à de-
alhas divisórias
dos outros, tal-
le ser num mun-
s cursos de água
indivisa. A se-
ra que os direi-
ujo âmbito o in-
ndispensáveis a

esse mínimo de independência de que todos precisam para se desen-
volverem, cada um a seu modo, uma vez que a variedade não é uma
condição transitória, mas faz parte da essência da espécie humana. Os
fautores desta concepção pensam que a destruição de tais direitos no
intuito de se construir uma sociedade humana universal e única que
se autogoverne — enquanto todos visam as mesmas metas racionais
— significa a destruição do espaço necessário ao exercício da esco-
lha individual, ainda que limitado, à falta do qual a vida não parece
tornar-se digna de ser vivida.

Sob uma forma crua e, como alguns sustentam, distorcida, os regi-
mes totalitários e autoritários adoptaram uma destas concepções, en-
quanto as democracias liberais se aproximam da sua oposta. Como é
evidente, são possíveis também diferentes variedades e combinações
das duas atitudes, bem como compromissos entre uma e outra. Mas
nem por isso elas correspondem menos às duas ideias fundamentais
que entraram em conflito e dominaram o mundo, digamos que a par-
tir do Renascimento.

A Filosofia de Karl Marx

Karl Marx não era fundamentalmente um filósofo. A sua celebridade assenta no esforço prodigioso que desenvolveu, visando descobrir e formular as leis que governam o comportamento dos homens em sociedade e criar um movimento destinado a transformar a vida dos homens de acordo com essas leis. Era um sociólogo, um economista e um revolucionário militante, em cujo horizonte a filosofia não figurava como um estudo distinto, mas apenas a título de mais um elemento da sua teoria geral do homem. No entanto, foi como filósofo que começou, e a sua posição filosófica, apesar de consideráveis lacunas e incoerências, pode ser identificada desde os seus escritos juvenis, que, na sua maior parte, só postumamente foram publicados. A filosofia marxista dos nossos anos é uma amálgama composta por esboços do próprio Marx (alguns publicados por ele, outros não), pelas obras metafísicas do seu colaborador Engels (que falava da «dialéctica do materialismo»), e pelas glosas e desenvolvimentos devidos a comentadores mais tardios. A fórmula «materialismo dialéctico», que designa as doutrinas filosóficas vinculativas dos comunistas ortodoxos, foi inventada pelo socialista russo Georgy Plekhanov.

Uma das razões principais da falta de interesse de Marx pela filosofia enquanto campo de estudo específico é, sem dúvida, a sua convicção — derivada, como muitas outras coisas do seu sistema, de Hegel — segundo a qual as ideias não podem ser estudadas utilmente por si sós, uma vez que são uma parte inseparável da actividade dos indivíduos e grupos, tornando-se literalmente ininteligíveis a menos que as vejamos como um aspecto do total da actividade dos homens. A teoria não deve ser considerada qualquer coisa de distinto da práti-

ca. As opiniões, motivações e ideias dos homens integram-se nos seus actos e no seu comportamento irreflectidos, não menos do que nas suas crenças explícitas. Além disso, isolar uma actividade, ainda que com o propósito do seu exame científico, e considerá-la sem ter em conta o seu lugar na evolução histórica da totalidade da actividade humana a que pertence, equivale a compreendê-la e a interpretá-la mal. Esta tendência para a «abstracção» é, por si só, sintoma de uma ilusão particular, social e historicamente condicionada, que Marx trata de explicar e dissipar. Para compreendermos a teoria filosófica de Marx é, portanto, necessário termos presente a sua concepção daquilo que são os homens e das razões por que agem como agem.

À semelhança das figuras maiores do radicalismo materialista francês do século XVIII, às quais muito devia, Marx pensava, antes do mais, que o homem é um objecto da natureza, uma massa tridimensional de carne, sangue e osso à qual se aplicam sem reserva as leis descobertas pelas ciências, do mesmo modo que se passa com os restantes objectos naturais. Tal como os materialistas citados, Marx nega a existência de uma alma imaterial, de qualquer espécie de substâncias espirituais e, portanto, também de Deus; e, aos seus olhos, a teologia e a metafísica são tecidos de falsidades que usurpam o lugar das ciências naturais, quando a verdade é que só estas podem fornecer verdadeiras soluções a todas as questões de facto, entre as quais se inclui a das leis que regem a evolução dos indivíduos e das sociedades.

Segundo Marx, os homens diferem dos objectos existentes na natureza fundamentalmente pelo facto de serem capazes de inventar instrumentos. O homem foi dotado da capacidade única, não só de utilizar, mas de criar instrumentos que lhe permitem satisfazer as suas necessidades básicas — alimentação, abrigo, vestuário, procriação, segurança e assim sucessivamente. A invenção de instrumentos alterou, portanto, as relações do homem com a natureza exterior, transformando-o, bem como às suas sociedades, o que o estimula a novas invenções visando satisfazer as novas necessidades e gostos introduzidos pelas mudanças que, só ele, entre todos os animais, produziu na sua própria natureza e no mundo. Para Marx, as suas capacidades técnicas são a natureza fundamental do homem: são elas as responsáveis por essa consciência dos processos vitais e pela sua orientação consciente a que chamamos história. Os homens tornam-

-se o q
inerent
existe
do em
cial é
pelo pr

Para
boa me
sões qu
o méto
rigoroso
do pô
para ela
da por
homens
mente a

Mas,
pais da
verdade
— ou se
cepção,
quer mo
gresso t
horizont
homens
des: as i
ço dos f
mente de
de comp
cultura,
obra do
inversa
não as i
criou o
fórmula
factores
o moinho
por seu

tegram-se nos seus
menos do que nas
tividade, ainda que
derá-la sem ter em
le da actividade hu-
a interpretá-la mal.
intoma de uma ilu-
da, que Marx trata
eoria filosófica de
a concepção daqui-
como agem.

o materialista fran-
pensava, antes do
na massa tridimen-
sem reserva as leis
e passa com os res-
citados, Marx ne-
er espécie de subs-
e, aos seus olhos, a
ue usurpam o lugar
estas podem forne-
acto, entre as quais
víduos e das socie-

as existentes na na-
zes de inventar ins-
ica, não só de utili-
satisfazer as suas
stúrio, procriação,
instrumentos alte-
natureza exterior,
o que o estimula a
sidades e gostos in-
os os animais, pro-
Marx, as suas capa-
omem: são elas as
s vitais e pela sua
Os homens tornam-

-se o que são e diferem uns dos outros, não devido a princípios fixos inerentes à sua natureza — uma vez que nada de semelhante a isso existe —, mas graças ao trabalho que não podem deixar de fazer, tendo em vista a satisfação das suas necessidades. A sua organização social é determinada pela maneira como trabalham e criam, movidos pelo propósito de conservarem ou de melhorarem a sua vida.

Para os materialistas do século XVIII, a história da humanidade é em boa medida a história de erros humanos evitáveis, das loucuras e ilusões que obscureceram o espírito dos homens até ao momento em que o método científico, assente na observação empírica e no raciocínio rigoroso, veio estabelecer, por um lado, as questões que era adequado pôr e, por outro lado, o modo correcto de procurar uma resposta para elas; é uma longa noite de ignorância e de superstição iluminada por relâmpagos de génio ocasionais, que os chefes dos restantes homens — reis, sacerdotes ou soldados — exploraram abundantemente a fim de manterem a humanidade subjugada.

Mas, segundo Marx, as coisas não são tão simples. Como esses pais da sociologia que foram Hegel e Saint-Simon, não acredita em verdades atemporais no que se refere aos indivíduos ou às sociedades — ou seja, em verdades universalmente válidas, e todas elas, sem excepção, susceptíveis de descoberta por qualquer ser humano em qualquer momento e quaisquer circunstâncias. Marx pensa que cada progresso técnico no decorrer da evolução humana traz consigo os seus horizontes específicos nos âmbitos intelectual e moral. As ideias dos homens não nascem isoladas do restante conjunto das suas actividades: as ideias são — e não poderiam deixar de ser — armas ao serviço dos fins próprios dos homens ou dos seus grupos sociais, exactamente do mesmo modo que outros instrumentos, invenções ou modos de comportamento: por exemplo, os exércitos, ou a pólvora, a agricultura, a escravatura, o sistema feudal, e assim por diante. A técnica, obra do homem, determina as ideias e as formas de vida, não sendo a inversa verdadeira: são as necessidades que determinam as ideias, e não as ideias que determinam as necessidades. O moinho de vento criou o regime feudal e o tear mecânico, o mundo industrial — esta fórmula encarna uma perspectiva caracteristicamente marxista dos factores fundamentais em acção na história humana. Segundo Marx, o moinho de vento cria um certo tipo de organização social, o que dá, por seu turno, origem a opiniões, atitudes e modos de viver que se

destinam a promover e conservar — ripostando aos ataques que se verifiquem contra ela — essa sociedade particular, ou seja, esse tipo particular de distribuição do poder e da autoridade entre os homens, quer os homens envolvidos no processo se dêem ou não conta de que assim é.

Para Marx, a vida espiritual dos homens, que se reveste de uma forma concreta nas obras e nas instituições morais, filosóficas, políticas, jurídicas, religiosas e artísticas, só pode ser compreendida enquanto parte da vida global da sociedade, cujos fins são determinados, antes do mais, pelas técnicas das quais essa sociedade se serve para satisfazer as suas necessidades. As invenções e as descobertas transformam as necessidades — e as formas de vida — que lhes deram origem, e criam novos desejos, novas invenções, novas formas de organização social. Mas a chave da compreensão da vida social consistirá sempre na identificação das formas assumidas — em dadas circunstâncias de tempo e de lugar — pela luta pela sobrevivência, pela satisfação das necessidades fundamentais, ou pelo poder que permita a satisfação de tais necessidades. Em qualquer sociedade, tal é o factor dominante; compreendermos o seu carácter significa podermos explicar — e prever — a evolução particular das ideias, das atitudes, das regras morais e sociais, dos modos de preencher o tempo livre, e — aspecto importante entre todos — a forma do poder e da autoridade numa dada sociedade, à qual o horizonte mental dos homens inevitavelmente se adapta.

Estamos perante uma teoria tecnológica da evolução da vida social; trata-se de uma teoria integralmente histórica, na medida em que se pretende capaz de dar conta da totalidade da vida física e mental dos homens através da simples determinação do lugar concreto que ocupam no itinerário evolutivo ao longo do qual toda a vida procede necessariamente; um itinerário que, saibam-no os homens ou não, determina — em cada momento particular — todas as suas ideias, desejos, esperanças, medos e formas de auto-expressão. O resultado é que dizer de qualquer coisa que é uma verdade atemporal não pode deixar de ser, por razões de princípio, um absurdo. Na vida dos homens, com efeito, nada existe de atemporal: todas as verdades consistem numa certa relação entre os pensamentos dos homens e os objectos do seu pensamento, e porque nem os pensamentos, nem os objectos são fixos, mas mudam à medida que mudam as condições

aos ataques que se
r, ou seja, esse tipo
le entre os homens,
ou não conta de que

reveste de uma for-
filosóficas, políticas,
preendida enquanto
determinados, antes
se serve para satis-
escobertas transfor-
que lhes deram ori-
s, novas formas de
da vida social con-
das — em dadas cir-
sobrevivência, pela
o poder que permita
sociedade, tal é o fac-
significa podermos
ideias, das atitudes,
cher o tempo livre, e
poder e da autorida-
ntal dos homens ine-

olução da vida social;
a medida em que se
a física e mental dos
ar concreto que ocu-
la a vida procede ne-
homens ou não, de-
todas as suas ideias,
pressão. O resultado
e atemporal não pode
rdo. Na vida dos ho-
das as verdades con-
dos homens e os ob-
pensamentos, nem os
mudam as condições

históricas, as coisas surgirão de certa maneira aos que numa dada sociedade vivem como prisioneiros e exercem pressão sobre as suas muralhas — sendo o seu interesse modificar essa sociedade ou destruí-la —, enquanto a mesma sociedade será vista e percebida de outra maneira pelos que vivem na maior harmonia com ela e que serão, portanto, instintiva ou conscientemente, hostis à sua transformação.

Não existe, por exemplo, uma verdade social ou moral que valha igualmente para estas duas classes; os pensamentos, as crenças, os sentimentos morais são, segundo Marx, outras tantas formas de acção, e a sua validade — ou verdade — dependerá, como a da propaganda, dos interesses do grupo a que o observador pertence. Tudo o que poderá ser avaliado em termos objectivos é a sua eficácia relativa. Numa dada cultura, os elementos que sobrevivem são os que contribuem para a formação — sendo por essa via assimilados e transformados — da cultura que tomará o seu lugar, correspondendo a uma fase seguinte da luta pelo progresso material. Como os filósofos materialistas dos séculos XVII e XVIII, Marx acreditava que a liberdade humana consistia na vitória sobre todos os obstáculos que se opõem à satisfação das necessidades do homem, quer na natureza exterior, quer nas suas próprias paixões selvagens e autodestrutivas. A liberdade é o controlo planificado dos recursos disponíveis; quanto mais racional for o método de controlo, quanto mais abundantes forem os recursos, quanto maior for o número dos que exercem o controlo em causa, tanto maior será a liberdade.

Esta concepção tem afinidades evidentes com a filosofia de Hegel, que exerceu sobre Marx uma influência decisiva. Como Hegel, Marx crê que a história é a chave da compreensão do homem e dos seus atributos: por isso, pensa existir de facto no desenvolvimento das capacidades humanas uma ordem identificável e uma finalidade inteligível. Certos tipos de actividade, tanto intelectual como prática, não poderiam ter lugar antes do momento em que foram desenvolvidas as faculdades correspondentes; e quando se tornam possíveis, os mesmos tipos de actividade tornam-se origem da existência posterior de novas faculdades e actividades, que não eram antes nem possíveis, nem concebíveis. Portanto, para Marx, como para Hegel, examinar as teorias, as filosofias ou as crenças isoladamente, tentando determinar a sua verdade ou falsidade, era cair no pecado da «abstracção vicio-

sa» — devido ao esquecimento dos contextos que, só eles, tornaram possíveis os pensamentos em apreço ou lhes conferem sentido — e impedir a descoberta das respostas adequadas a cada questão. A verdade e a falsidade, a profundidade ou a futilidade, referem-se necessariamente, segundo Marx, aos mundos sociais em que as ideias a que se aplicam organicamente pertencem.

Deste modo, por exemplo, a ideia de liberdade individual ou de propriedade privada, e outras ideias que com elas se associam, como a de justiça económica ou de direitos individuais, não podem ter literalmente qualquer sentido em, digamos assim, certos tipos de sociedades primitivas, nas quais não existe a ideia de propriedade; e, do mesmo modo, as doutrinas que envolvem estas noções historicamente formadas não podem também exprimir verdades intemporais ou valores eternos, sendo a própria ideia de qualquer coisa como estes últimos não mais do que uma quimera. O mesmo vale para todos os conceitos, excepto talvez para o do próprio processo histórico. Para Hegel, esta ordem objectiva detectável no desenvolvimento da humanidade faz parte da autoconsciência crescente do desenvolvimento social concreto. Em seu entender, a realidade é a história do cada vez maior domínio de si própria e da natureza por parte da sociedade humana, que tem lugar através do progresso técnico; e um dos aspectos desta história é o desenvolvimento das crenças, mentalidades, culturas, atitudes sucessivas, que, embora por vezes adquiram um impulso próprio e exerçam uma influência decisiva, não são mais do que os «reflexos» dessa progressão material nas «cabeças dos homens», transmitindo cada uma das constelações à seguinte apenas o que nela é eficaz, ou seja, apenas o que contribuiu para que os homens criassem uma vida necessariamente social — capaz de satisfazer eficazmente as suas necessidades materiais.

Que forma assume este desenvolvimento? Hegel ensinara que o progresso humano tem o aspecto de uma espiral «dialéctica» descontínua, caracterizada por bruscos saltos de um estágio para outro. Nestes termos, cada estágio do itinerário historicamente percorrido pelos seres humanos assume a forma de uma tensão entre uma atitude dominante — que encarna em acções e instituições — e o que se lhe opõe, ou seja, qualquer coisa que luta internamente contra ela; esta tensão conduz a um conflito entre princípios ou forças opostos, que inelutavelmente dividem o conhecimento e a actividade dos homens.

, só eles, tornaram
 erem sentido — e
 da questão. A ver-
 referem-se neces-
 que as ideias a que

: individual ou de
 se associam, como
 ão podem ter lite-
 tos tipos de socie-
 propriedade; e, do
 ções historicamen-
 es intemporais ou
 : coisa como estes
 vale para todos os
 sso histórico. Para
 lvimento da huma-
) desenvolvimento
 istória do cada vez
 e da sociedade hu-
 e um dos aspectos
 entalidades, cultu-
 quiram um impulso
 ão mais do que os
 ças dos homens»,
 : apenas o que nela
 e os homens crias-
 e satisfazer eficaz-

gel ensinara que o
 dialéctica» descon-
 lio para outro. Nes-
 te percorrido pelos
 tre uma atitude do-
 — e o que se lhe
 nte contra ela; esta
 orças opostos, que
 idade dos homens.

É este duelo ininterrupto entre tendências em conflito a todos os níveis do pensamento, do sentimento e do comportamento dos homens que é a origem da mudança e do progresso. Sempre que o aumento da tensão alcança o ponto crítico, tem lugar um embate, uma explosão, e a humanidade — ou um seu sector, uma igreja, uma nação, uma cultura — dá um salto que a faz aceder a outro nível. As forças em conflito destroem-se mutuamente, mas engendram qualquer coisa de novo: um novo estado de consciência, ou uma nova forma de vida, que por sua vez se confronta com as suas contradições internas, dando lugar a uma nova crise, e assim por diante, numa espiral ascendente, indefinida.

A ideia de que o conflito e a crise são o único motor do progresso é tão antiga como os tempos de Heraclito, mas Marx traduziu as categorias do espírito de Hegel e o seu aparelho lógico (com consequências por vezes logicamente absurdas) em categorias sociológicas. Em sua opinião, o desenvolvimento histórico consiste em conflitos engendrados acima de tudo pelas necessidades materiais e pelas invenções técnicas, e o seu palco não é o espírito dos homens, mas a sociedade: os conflitos têm lugar entre grupos de homens que entram em guerra uns com os outros. Para Marx, uma classe é um grupo de pessoas unido por um interesse social objectivo, sendo um interesse objectivo a necessidade de alcançar ou adquirir qualquer coisa que torna mais livre aquele que a possui, quer dizer, que aumenta a sua capacidade de domínio sobre a sua própria vida e, portanto, de satisfação racional das suas necessidades. Para Marx, a história da humanidade é uma história de luta de classes. A sua filosofia da história é a fonte de todas as suas convicções filosóficas.

Na sua perspectiva, a partir do momento em que o comunismo primitivo, com o qual — senão na concepção pessoal de Marx, pelo menos na do seu colaborador Engels — teve início a vida do homem na terra, desapareceu na sequência de invenções técnicas que permitiram aos que as controlavam extorquir trabalho e outras formas de serviço aos que as não controlavam, a vida dos homens passou a ser dominada pelos esforços levados a cabo pelos que se apossaram dos meios de produção em vista de conservarem o seu poder e de explorarem os outros em seu proveito próprio. Tais esforços materializam-se no tratamento dos explorados como gado, através da apropriação da diferença entre o custo do que é necessário para

os manter activos e capazes de produzir e o valor que produzem. É a esta diferença que Marx chama «mais-valia», e dela nasce a totalidade do capital, sendo o controlo deste último o que está em jogo na luta entre as classes.

Ao longo desta história, enquanto uma parte da sociedade exerce a sua dominação sobre uma outra parte, os senhores cometem-se, queiram-no ou não queiram, com uma actividade social e económica visando a perpetuação e o aumento do seu poder. Ora, essa sua actividade não pode deixar de engendrar métodos técnicos que modificam a estrutura social e potenciam as capacidades e as faculdades dos explorados — resultado que, decerto, não era o visado pelos senhores. Chega, portanto, o momento em que os explorados, adestrados nas suas artes pelos senhores, acabam por derrubar estes últimos, passando a ver-se então ameaçados, por seu turno, pelo mesmo destino — a partir do momento em que as suas actividades de exploração lesivas da classe dominada atinge um ponto de crise (tecnicamente condicionado), ao qual se segue a explosão e o salto «dialéctico» para um nível mais elevado.

As ideias são armas que a classe dos senhores engendra e utiliza no decurso da sua luta pelo poder. Devido precisamente à sua origem, o papel inicial destas ideias não pode deixar de ser sempre o de militarem em proveito da classe dominante. Aqueles que, de entre os explorados, as aceitam (e, com elas, as instituições em que encarnam), aceitam acriticamente qualquer coisa que age contra os seus interesses e em benefício dos dos seus senhores. Talvez não tenham consciência do que fazem, e aceitem as ideias e instituições em causa como se fossem eternamente válidas — garantidas pela religião, ou pela metafísica, ou pela ordem da natureza, considerada eterna, imutável e justa —, o que os leva a tratar o que são na realidade produtos de interesses humanos transformáveis, produtos das faculdades dos homens e da sua luta pelo poder, como se fossem dados preestabelecidos por uma divindade eterna ou por um qualquer modelo objectivo de verdade, bondade ou beleza, idêntico para todos os homens, em todos os tempos e todos os lugares.

Segundo Marx, não existem modelos assim. Qualquer coisa que seja, vale apenas no seu lugar e no seu tempo, e só é inteligível nos termos da forma social que dela necessita. Quanto à ilusão que crê na existência de valores humanos universais, ou que as instituições cria-

das p
mido
tegor
mani

A
sa qu
vida
aos h
zer n
mo u
uma
Marx
capita
dos p
mente
lores
pecto
classe
dos p
todos
meios
mas o
mas t

O r
cos, b
conso
estas
que os
por un
so, em
ram: i
queci
tratam
própri
instru
muita

Por
para c

or que produzem. É
e dela nasce a tota-
o que está em jogo

a sociedade exerce a
nhores cometem-se,
e social e económica
r. Ora, essa sua acti-
écnicos que modifi-
s e as faculdades dos
visado pelos senho-
plorados, adestrados
ar estes últimos, pas-
pelo mesmo destino
les de exploração le-
e (tecnicamente con-
«dialéctico» para um

engendra e utiliza no
ente à sua origem, o
r sempre o de milita-
que, de entre os ex-
s em que encarnam),
ontra os seus interes-
ez não tenham cons-
tuições em causa co-
pela religião, ou pela
da eterna, imutável e
dade produtos de in-
faculdades dos ho-
dados preestabeleci-
uer modelo objectivo
os os homens, em to-

qualquer coisa que se-
é inteligível nos ter-
o à ilusão que crê na
e as instituições cria-

das pelos dominantes possam ser justas, ou vantajosas, para os opri-
midos, constitui, aos seus olhos, uma forma de «alienação» (nova ca-
tegoria hegeliana), corolário inevitável do doloroso caminho da hu-
manidade.

A «alienação» é um fenómeno que se verifica quando qualquer coi-
sa que foi criada para servir as necessidades dos homens adquire uma
vida institucional própria, uma existência independente, aparecendo
aos homens, não como uma arma artificial que forjaram para satisfa-
zer necessidades que poderão ter desaparecido de há muito, mas co-
mo uma entidade objectiva, investida de poder e de autoridade, como
uma inexorável lei da natureza ou de um Deus onipotente. Para
Marx, os valores morais e religiosos daquilo a que chama o sistema
capitalista do seu tempo, e que dominam a totalidade da sociedade,
dos poderosos e ricos aos mais humildes e mais pobres, são justa-
mente formas de alienação, no sentido que acabamos de enunciar: va-
lores e instituições cujo único objectivo (ainda que se trate de um as-
pecto talvez esquecido) é consolidar o poder de uma determinada
classe economicamente dominante e que acabam por ser considera-
dos pelo conjunto da sociedade como independentes e válidos para
todos os homens, sendo o resultado que instituições concebidas como
meios do poder exercido pelos senhores, e reduzidas doravante a for-
mas ossificadas e santificadas, destroem a vida não só dos oprimidos,
mas também, até certo ponto, a dos opressores.

O mesmo é verdade no que se refere aos sistemas morais e políti-
cos, bem como a tudo aquilo que, concebido (inevitavelmente) para
consolidar os interesses de uma classe transitória, deforma sem que
estas se dêem conta do facto as vidas das suas vítimas, fazendo com
que os homens não só continuem expostos às devastações produzidas
por uma natureza que não controlam, mas se transformem, além dis-
so, em Frankensteins à mercê de monstros que eles próprios fabrica-
ram: instituições, usos e costumes, crenças cujas origens foram es-
quecidas e cujas funções deixaram de ser compreendidas. Os homens
tratam as mercadorias como se estas possuíssem vida própria e valor
próprio; o produtor é separado do produto que cria e dos seus próprios
instrumentos, que adquirem um estatuto enganador de independência,
muitas vezes contra o interesse daqueles que os criaram.

Por outro lado, não basta que se compreenda e analise esta situação
para que ela se desvaneça. As ideias que destruírem estas sobrevi-

vências deverão para ser eficazes, como todas as ideias capazes de exercer influência, ser parte integrante de uma actividade revolucionária autolibertadora e, por isso, prática, mas que não poderá ter lugar enquanto as vítimas não acederem a dado estágio da organização social e, por conseguinte, também intelectual e moral. A «alienação», ou seja, a destruição da solidariedade humana pela acção de instituições originalmente concebidas para a afirmarem, é para Marx inevitável enquanto a vida humana for dominada pela guerra de classe — forma inelutável da luta que os homens travam pela conquista do domínio sobre a natureza e sobre as suas próprias paixões irracionais. Só quando a última classe na hierarquia das classes, o proletariado, ou seja, os seres humanos que nada possuem, e são portanto vendidos e comprados como uma mercadoria, triunfarem sobre os seus opressores, como inevitavelmente acontecerá de acordo com os desígnios da história — só então a dialéctica histórica terá a sua consumação. A guerra de classe terá terminado, e as ideias e as instituições que foram utilizadas por um grupo de homens contra a liberdade de outros homens serão substituídas por instituições e ideias úteis para toda a humanidade.

Se tudo o que é importante na existência humana é condicionado pela classe a que um homem pertence, e pela posição que essa classe ocupa no campo de batalha das classes em luta, a consequência é que as ideias de um homem, por mais poderosa que a sua influência se revele, são necessariamente determinadas pelo seu estatuto social e económico — e não o contrário. Para Marx, as ideias constituem, portanto, um elemento da superestrutura, que é determinada pela «estrutura» de base, ou seja, pela forma económica de um dado grupo humano, determinada esta por seu turno pela natureza dos instrumentos de produção em uso e por aqueles que o controlam. Às superestruturas Marx chama ideologias.

Por vezes fala delas como se fossem redes de ficções, destinadas a racionalizar — ou seja, a explicar em termos falsos, mas portadores de consolação — factos perante os quais uma dada classe ou subclasse protesta instintivamente, uma vez que se associam à sua destruição inevitável às mãos dos seus adversários, quer dizer, da classe que explora. Marx fala assim das ideias da sociedade burguesa como de uma racionalização consciente ou inconsciente dos seus interesses — representando o mundo como essa sociedade quer que ele seja, a

fim d
uma v
racion
ma —
mate
gendr
Está d
veis a
ou m
adequ
máqu
nardo
assoc
acom
ou cer
mens
mo lh
ideias
-se po
doutr
oculta
delibe
parece
sua a
ausen
vitáve
nas id
A m
cas. F
dos os
mento
aberta
ou pe
minar
—, po
denad
por m
bo po

as capazes de
ade revolucio-
poderá ter lu-
la organização
A «alienação»,
ão de institui-
a Marx inevi-
a de classe —
nquista do do-
es irracionais.
roletariado, ou
to vendidos e
seus opressos
s desígnios da
consumação.
uições que fo-
lade de outros
is para toda a

condicionado
ue essa classe
equência é que
fluência se re-
atuto social e
nstituem, por-
la pela «estru-
ado grupo hu-
s instrumentos
superstruturas

s, destinadas a
nas portadores
classe ou sub-
am à sua des-
lizer, da classe
burguesa como
seus interesses
que ele seja, a

fim de poder sobreviver —, mascarados de ideais universais. Mas, uma vez que, de facto, a sociedade burguesa não sobreviverá, as suas racionalizações revelam-se falsas e ilusórias. Todavia, Marx não afirma — ao contrário de Engels — que a química, por exemplo, ou as matemáticas são desprovidas de valor pelo facto de terem sido engendradas e utilizadas por membros da classe dominante da época. Está disposto a dizer que as condições sociais podem ser desfavoráveis ao aparecimento desta ou daquela descoberta ou invenção física ou matemática, que terão de esperar pelo momento historicamente adequado para se afirmarem (como vemos, por exemplo, no caso da máquina a vapor inventada em Alexandria ou do submarino de Leonardo da Vinci); que o progresso da ciência se encontra intimamente associado ao progresso da técnica e às instituições sociais que o acompanham; mas não disposto a afirmar que certa fórmula química ou certo teorema matemático deformam efectivamente a vida dos homens que pertencem a uma classe oposta à dos seus inventores (como lhe parece, em contrapartida, acontecer sem dúvida no caso das ideias históricas, éticas ou jurídicas). Os seus seguidores esforçaram-se por desmascarar teorias científicas particulares, além de certas doutrinas lógicas e filosóficas, como ilusões por de trás das quais se ocultava um condicionamento de classe, ou, por vezes, como enganos deliberados. Mas Marx rejeita uma conclusão semelhante. De resto, parece crer que, embora as condições objectivas necessárias para a sua aplicação eficaz à sociedade estivessem ainda manifestamente ausentes, as suas doutrinas são relativamente livres, contudo, da inevitável distorção e condicionamento que denuncia com tanta dureza nas ideias dos seus adversários.

A mesma ambivalência caracteriza as suas ideias morais e políticas. Fala, por vezes, como se os juízos morais, e do mesmo modo todos os juízos de valor, quer explícitos, quer implícitos nos comportamentos e maneira de viver, não fossem mais do que armas, abertamente exibidas enquanto tais ou mascaradas, na luta pelo poder ou pela sobrevivência. Sendo assim, não haverá necessidade de examinarmos a ética de uma dada classe — por exemplo, a «burguesia» —, porque essa ética será simplesmente uma forma de disfarce condenada a desaparecer com a destruição inevitável da classe que tem por missão proteger. O resultado é que tentativa alguma levada a cabo por membros de classes diferentes, tendo em conta a realidade de

uma situação, em vista do estabelecimento de um acordo racional em torno de questões morais (ou, de facto, seja de que questão for), poderá ser bem-sucedida, pois os membros de uma classe condenada pela história são por razões de princípio incapazes de compreender o mundo em que vivem, estando a sua capacidade de entendimento paralisada por um mecanismo de defesa que cria para eles uma espécie de alucinação paradisíaca e os impede de se aperceberem da derrota da a que a história inevitavelmente os condena.

Noutras ocasiões, em contrapartida, Marx fala dos valores como se não fosse possível distingui-los dos factos. A humanidade avança numa só direcção, uma classe derrota outra, até que, por fim, deixam de existir classes que seja necessário derrubar, vendo-se assim os homens livres das deformações a que a luta de classes os condena e em condições, por isso, de se cometerem com a tarefa de organizarem racionalmente a sua vida em comum. Nenhum ser racional deseja ser frustrado ou destruído. Um ser racional é-o porque compreende as leis e os factores que agem na sua sociedade. Reclamar o impossível não é racional; acreditar no impossível equivale a incorrer na ilusão de uma utopia. Por isso dizer-se de um certo tipo de comportamento que é bom, ou justo, significa dizer que contribui antes do mais para o avanço da humanidade rumo à sociedade sem classes, que não é mais do que a razão em acto. Dizer-se que deveria acontecer X, mas acontecerá, pelo contrário, Y é uma afirmação, em última análise, desprovida de sentido, uma vez que «deveria» querer dizer «justificado pela razão» e, portanto, destinado a realizar-se materialmente, se a história for de facto, como Marx postulava, a marcha da razão sob a forma da luta de classes. Por conseguinte, os termos «bom», «realista», «vitorioso», «livre», «científico», «eficaz», «objectivo», «socialmente determinado» têm plenamente sentido, e os termos «mau», «loucura», «fracasso», «subjectivismo» — que descrevem os esforços que se fazem contra a corrente da história — são sinónimos uns dos outros. Dom Quixote não é apenas ridículo, mas mau: sofreremos uma derrota definitiva é a mesma coisa que sermos patifes. A justiça, a misericórdia, a liberdade — valores humanos universais, aos quais os socialistas não marxistas se referiam — são para Marx outras tantas ficções enganadoras. O único verdadeiro tribunal é o movimento da história, em sintonia com as necessidades da classe que encarna a fracção mais avançada da humanidade: se determinado acto promove

os intere
(duas m
é mau, é
nação»
determi

A cor
(«ideolo
utilitaris
escritos
tos polít
por veze
nante de
senta-o
qualque
alcançar
noutro d
ria do p
à classe
vergênc
mente t
passado
necessá
civo —
fala por
cia da g
mente g
me soc
levados
portant
que Ma
um pro
uma co
do com
Noutros
às conq
sim que
valor su
nuar a

os interesses da classe correspondente, é bom e será bem-sucedido (duas maneiras de dizer a mesma coisa); se representa um obstáculo, é mau, é uma ilusão, e desembocará fatalmente no fracasso e na «alienação» do actor em relação ao exército em marcha cujos interesses determinam todos os verdadeiros valores.

A concepção dos ideais como simples ilusões racionalizadoras («ideologias») e a que os vê como determinados por uma espécie de utilitarismo cósmico nunca chegam a conciliar-se por completo nos escritos de Marx e dos seus continuadores. Também os seus conceitos políticos não chegam a ser claramente definidos: Marx define, por vezes, o Estado como um comité encarregado pela classe dominante de manter na ordem a classe dominada; outras vezes, apresenta-o como uma entidade dotada de existência própria, visando qualquer coisa que, sendo a lógica da história o que é, nunca poderá alcançar: ser um árbitro imparcial entre as classes. Tanto num como noutro caso, o Estado deverá desaparecer, uma vez que, com a vitória do proletariado, deixará de haver a necessidade de impor a ordem à classe dominada. Entre seres humanos racionais, não pode haver divergências quanto aos fins: os desacordos passarão a ser simplesmente técnicos, quer dizer, relativos aos meios, e poderão ser ultrapassados por meio da discussão entre os especialistas, sem que seja necessário o recurso à força. A conclusão é que o instrumento coercivo — que é o Estado — se dissolverá. De modo semelhante, Marx fala por vezes como se a revolução fosse inevitável, dada a existência da guerra das classes — como se fosse uma certeza automaticamente garantida e objectiva. Outras vezes, o derrubamento do regime social depende dos esforços conscientes e no momento certo levados a cabo pelos trabalhadores e pelos seus guias, dependendo, portanto, das escolhas deliberadas dos homens. Além disso, acontece que Marx fale como se cada estágio da luta de classes representasse um progresso sobre aquele que o precedeu, e constituísse, portanto, uma condição «melhor», porque mais próxima da meta final, de acordo com a única aceção do que é bom consistentemente reconhecida. Noutros casos, contudo, Marx parece atribuir um valor independente às conquistas culturais de cada estágio do processo evolutivo, e é assim que concede às obras de Ésquilo, de Dante e de Shakespeare um valor superior ao da arte da burguesia. O que o não impede de continuar a falar também como se fosse impossível atribuir qualquer va-

lor a qualquer momento da evolução anterior ao do cataclismo final, que fará com que as classes desapareçam para sempre. E a verdade é que os pensadores que lhe sucederam não conseguiram dissipar nem estes nem outros pontos obscuros que comparecem nas suas doutrinas moral e política.

o cataclismo final,
pre. E a verdade é
iram dissipar nem
n nas suas doutri-

O Pai do Marxismo Russo

O principal fundador do socialismo organizado na Rússia, Georgy Valentinovich Plekhanov, nasceu em 1856, perto da cidade de Tambov, na Rússia Central. O seu pai era um próspero membro da nobreza proprietária de terras, e a sua mãe, parente afastada do crítico Belinsky. Recebeu a educação habitual dos rapazes da sua classe, primeiro na Academia Militar que acolhia os filhos varões da nobreza fundiária, depois no Instituto das Minas de São Petersburgo. Os anos da década de 1870 — durante o período que se seguiu imediatamente à emancipação dos servos na Rússia (1861) e à desilusão e levantamentos dos camponeses a que aquela deu lugar — constituem o apogeu do idealismo social entre os nobres russos ligados à terra. Jovens de boas famílias, atormentados por um sentimento de culpa e um sentido da responsabilidade pessoalmente assumidos, confrontados com a ignorância, a miséria, o atraso e a absoluta privação de justiça em que vivia a grande massa dos camponeses russos (que eram também a imensa maioria da população), renunciavam à sua posição social e às suas perspectivas de carreira e tomavam, contingente após contingente, o caminho das aldeias. Alguns deles trabalhavam como médicos, professores de primeiras letras, técnicos agrícolas ou até jornalheiros; outros, de espírito mais audacioso, esforçavam-se por atear a indignação dos camponeses por meio de uma propaganda directa, incitando-os à acção e por vezes à revolta armada.

Este estado de espírito generoso e apaixonado, com as suas perspectivas de risco, de secretismo e auto-sacrifício em proveito de uma grande causa humana, atingia a sua intensidade extrema nas universidades e estabelecimentos de ensino. Conta-se que Plekhanov, então

com dezasseis anos e estudante, forçou a sua mãe viúva a vender as suas terras aos camponeses por um preço inferior ao que lhe fora oferecido por um proprietário vizinho, ameaçando-a de, no caso de ela o não fazer, incendiar as medas de feno do proprietário e se entregar voluntariamente à polícia a seguir. No Instituto das Minas, Plekhanov juntou-se a um grupo de estudantes revolucionários e, em 1876, depois de ter pronunciado um discurso inflamado perante uma massa de estudantes e de operários reunidos para uma manifestação ilegal na Praça de Kazan em São Petersburgo, foi obrigado a fugir para o estrangeiro a fim de evitar a prisão. Os dados estavam lançados. A partir desse momento, toda a sua vida se dedicaria à causa da revolução na Rússia.

Como muitos outros jovens do mesmo período (os meados da década de 1870), Plekhanov era então populista, ou seja, pensava que o regime czarista era corrupto, estúpido e opressivo, num grau que o tornava irreformável, pelo que só uma alteração violenta do estado de coisas poderia instaurar a justiça e a liberdade. O inimigo não era uma classe, nem um grupo particular de indivíduos, mas o Estado. A emancipação de um povo só poderia resultar dos seus próprios esforços, e não da acção de indivíduos ou de grupos minoritários, por mais esclarecidos e bem-intencionados que fossem. Os males maiores eram a opressão e a exploração de uma grande maioria por parte de uma minoria reduzida. As coisas só poderiam ser alteradas por meio de uma revolta popular, que culminasse na criação de uma federação de produtores livres e que se autogovernassem — camponeses, artesãos, membros das profissões liberais, negociantes, fabricantes —, realizando, em suma, um socialismo não muito diferente daquele que Proudhon reclamava em França ou do posterior socialismo cooperativista em Inglaterra.

Os populistas russos consideravam que este programa não seria fácil de realizar no Ocidente, onde a Revolução Industrial destruíra as bases do socialismo atomizando a sociedade e reduzindo-a a um caos de indivíduos egoístas, empenhados numa concorrência selvagem. Alguns deles sustentavam que, no que dizia respeito ao Ocidente, era muito possível que Marx e os seus adeptos acertassem nas suas previsões, segundo as quais a simples expansão industrial acabaria no devido momento por levar ao agrupamento dos operários fabris em grandes unidades homogêneas no quadro dos cartéis monopolistas

que não
a criação
la «própria»
de inteiri-
mensões
que man-
campones-
tufa a ba-
tavam q-
para con-
cooperat-
dente, co-

Plekha-
ferença.
-instruíd-
a qualqu-
to, viver-
tudo o q-
de paciê-
hipócrita
cionária,
conhecim-
sa; o seu
O seu so-
religiosa
derrotas
organiza-
sa forma-
da histó-
da demo-
maioria
mente es-
feliz e ig-

A ma-
desse se-
mais de-
único m-
derrubar

va a vender as
e lhe fora ofe-
o caso de ela o
se entregar vo-
as, Plekhanov
em 1876, de-
uma massa de
ação ilegal na
agir para o es-
nçados. A par-
a da revolução

meados da dé-
pensava que o
um grau que o
enta do estado
inimigo não era
mas o Estado.
os próprios es-
noritários, por
s males maio-
ria por parte
alteradas por
ão de uma fe-
a — campone-
ntes, fabrican-
uito diferente
terior socialis-

a não seria fá-
al destruíra as
lo-a a um caos
cia selvagem.
Ocidente, era
nas suas pre-
al acabaria no
rios fabris em
monopolistas

que não paravam de crescer, o que significaria, de qualquer maneira, a criação de um exército proletário coeso e disciplinado, destinado pela «própria história» a revoltar-se, libertando desse modo a humanidade inteira. Mas na Rússia não se dera uma revolução industrial de dimensões comparáveis. Nela, uma comunidade intacta de camponeses, que mantinha ligações muito estreitas com os operários das cidades — camponeses, eles próprios, ainda muito pouco urbanizados —, constituía a base natural de uma sociedade socialista. Os populistas sustentavam que o seu próprio atraso proporcionava à Rússia uma ocasião para construir a nova sociedade justa e livre, assente em alicerces cooperativistas, e perspectivas melhores do que as existentes no Ocidente, contaminado de um exacerbado individualismo.

Plekhanov concedia a tudo isto a sua convicção, mas com uma diferença. Os populistas eram maioritariamente idealistas semi-instruídos, afectivamente exaltados, confusos e heroicamente hostis a qualquer forma de cálculo: eram pessoas que aderiam ao movimento, vivendo a sua entrega como um voto sagrado, e despojando-se de tudo o que possuíam. Aos seus olhos, a simples ideia de prudência ou de paciência evocava qualquer coisa de mesquinho, de covarde e de hipócrita. Plekhanov não estava menos empenhado na causa revolucionária, mas, ao mesmo tempo, acreditava sinceramente na razão, no conhecimento científico, na paciência e numa preparação escrupulosa; o seu cérebro mantinha a frieza e a lucidez em todas as situações. O seu socialismo não era nem o sonho de um poeta, nem uma visão religiosa ou metafísica, nem uma racionalização de ressentimentos ou derrotas pessoais, mas a convicção de que era possível uma forma de organizar a sociedade que fosse ao mesmo tempo racional e justa. Essa forma de organização teria de basear-se num conhecimento sólido da história e das ciências naturais. E não só: teria de ser também criada democraticamente — ou seja, seria necessário esperar até que a maioria dos membros de uma dada sociedade se tornasse suficientemente esclarecida para compreender aquilo que a poderia tornar livre, feliz e igual; só então, e não antes, seria possível passar à acção.

A maioria dos populistas receava que este processo educativo pudesse ser demasiado longo. Nos seus espíritos, foi abrindo cada vez mais decididamente caminho a convicção de que o terrorismo era o único método ao alcance de uma minoria revolucionária resolvida a derrubar o maldito regime estabelecido, após o que — segundo pen-

savam —, o novo mundo, livre e moralmente puro, nasceria das cinzas do passado. Durante toda a sua vida, Plekhanov denunciou esta concepção, que considerava uma espécie de conto de fadas. Em seu entender, só a compreensão das leis permanentes que governam a vida social e individual poderia transformar uma e a outra em termos duradouros; enquanto a maioria de uma dada sociedade não tivesse acedido a esta inteligência das coisas, os governos estúpidos e celebrados eram inevitáveis: as balas e as bombas de nada serviriam contra a ignorância e a barbárie que existiam nos dois campos opostos. Plekhanov acabaria por romper com os seus camaradas em torno desta questão, e não desempenhou já qualquer papel nas actividades conspirativas que, em 1881, culminaram no assassinio do czar Alexandre II.

Na década de 1870, o programa populista parecera-lhe praticável porque a Rússia era ainda uma sociedade em grande parte pré-industrial. Na década seguinte, abandonou esse diagnóstico. Sob a influência dos escritos de Marx e de Engels, e em virtude da análise pessoal a que procedia do que se passava na vida económica russa, as suas convicções modificaram-se. Pensava agora (e continuaria a pensar para o resto da vida) que, embora o desenvolvimento russo se caracterizasse pelo atraso em relação ao Ocidente, seguiria os mesmos estádios inevitáveis, percorrendo a via de uma crescente industrialização. Acreditava que a história era uma ciência cujas leis seria possível descobrir; que essas leis eram as leis do desenvolvimento das capacidades produtivas do homem, e que, caso não lograssem compreendê-las, os homens esbarrariam contra elas, e os esforços visando melhorar a sua sorte seriam estéreis ou até mesmo autodestrutivos.

Em suma, Plekhanov tornara-se marxista. Enquanto na década de 1870, acreditara que o desenvolvimento económico e social da Rússia obedecia a leis peculiares e *sui generis*, no princípio da década seguinte persuadira-se de que assim não acontecia. Sustentou que a economia aldeã dos camponeses russos estava em vias de dissolução. A ideia segundo a qual era possível conservar a comunidade aldeã, na qual os populistas haviam depositado a sua mais profunda confiança, não passava de um sonho. O que os camponeses queriam, não era a propriedade comunitária, mas a propriedade privada; por outras palavras, queriam tornar-se capitalistas na primeira pessoa. Não era pos-

nasceria das cin-
denunciou esta
le fadas. Em seu
governam a vi-
outra em termos
dade não tivesse
estúpidos e cele-
a serviriam con-
campos opostos.
las em torno des-
nas actividades
nio do czar Ale-

ra-lhe praticável
ande parte pré-
agnóstico. Sob a
irtude da análise
nómica russa, as
ontinuaria a pen-
ento russo se ca-
uiria os mesmos
cente industriali-
as leis seria pos-
nvolvimento das
não lograssem
e os esforços vi-
ismo autodestru-

ito na década de
e social da Rús-
pio da década se-
tentou que a eco-
is de dissolução.
nidade aldeã, na
funda confiança,
eriam, não era a
; por outras pala-
oa. Não era pos-

sível evitar a passagem por uma fase capitalista na Rússia, ainda que fosse possível abreviá-la, e até sabotá-la a todo o momento através da criação, nos termos do muito admirado modelo alemão, de um poderoso partido social-democrata, baseado no apoio das massas cada vez mais numerosas dos operários industriais dos grandes centros urbanos. Eles, e só eles, libertariam a Rússia. E Plekhanov acrescentava que, se fosse imposto pela força, o socialismo conduziria a uma deformação política análoga à que caracterizava os impérios chinês ou peruano: em suma, a uma reedição do despotismo czarista sob roupagens comunistas. A revolução teria de ser democrática, ou não seria uma verdadeira revolução. A chave residia, pois, numa tática baseada na formação científica e num programa visando levar a cabo o esforço educativo mais amplo que fosse possível. Em rigor, nada havia que não fosse interessante para um saber desse género: à economia ou à sociologia deviam somar-se a filosofia, entendida no seu sentido mais amplo, a história de toda a esfera da actividade humana e essa inteligência daquilo que os seres humanos foram, são e poderão ser que só a familiaridade com as artes, a par das ciências, pode dar; tudo isto, e nada menos, faz parte do ideal plekhanoviano, completo e um tanto utópico, da formação do revolucionário perfeito.

Mas, antes de poder formar os outros, um revolucionário deve formar-se a si próprio. Sob a influência desta convicção peculiarmente russa, Plekhanov deitou mãos à obra. Forçado ao exílio e a uma vida de penúria na Suíça, acabou por se converter no mais ilustre marxista erudito da sua época. Ao fim de um período de dez anos, tornou-se a primeira autoridade — e não só entre os marxistas russos — em matéria de civilização e história social russa, dos fundamentos teóricos do marxismo, das ideias dos precursores ocidentais do pensamento socialista, mas principalmente da civilização e do pensamento europeus do século XVIII. Compreendeu os métodos e os ideais dos autores das Luzes, sobretudo franceses, como muito poucos os haviam compreendido e analisado antes dele. Os pensadores em causa constituíam, aos seus olhos, a mais atraente de entre todas as escolas filosóficas. O esforço persistente dos *philosophes* franceses que tentavam reduzir todos os problemas a uma formulação em termos científicos; a sua crença na razão, na observação e na experimentação; a clareza com que enunciavam princípios gerais e os aplicavam a situações históricas concretas; a sua batalha contra o clericalismo, o

obscurantismo e o irracionalismo; a sua busca da verdade, por vezes um tanto limitada e pedestre, mas sempre destemida, confiante e de uma honestidade fanática; a prosa lúcida e muitas vezes esplêndida em que se exprimiam os melhores desses intelectuais franceses — tudo isso deslumbrava Plekhanov e excitava a sua admiração. Profundamente civilizado, sensível e altivo, destacava-se e impunha-se entre os seus camaradas socialistas russos como homem, como erudito e como autor.

Os escritos da tradição marxista não se contam entre os mais claros e legíveis da literatura socialista. Keynes não terá sido um caso único ao descobrir-se fisicamente incapaz de abrir penosamente caminho por entre as páginas do *Capital*, e se Lenine não tivesse transformado radicalmente o mundo em que vivemos, duvido que as suas obras fossem estudadas com a atenção com que se torna necessário estudá-las. Plekhanov foi mal servido pelos seus tradutores; mas basta um relance, a quem esteja em condições de o ler na sua língua materna, para se dar conta — é uma impressão que aqueles que a tenham experimentado identificarão instantaneamente — de estar perante um autor absolutamente de primeira grandeza. Nos seus melhores momentos, o estilo de Plekhanov é directo, transparente, conciso e irónico. O seu saber é imenso, exacto e transmitido com agilidade; o raciocínio, esclarecedor e vigoroso; e os golpes finais desferidos no momento de concluir desenham-se com uma elegante e irrepreensível precisão.

Plekhanov formou quase sozinho toda uma geração de marxistas e intelectuais de esquerda russos, como Lenine justificadamente reconheceria. Era um homem dotado de um excepcional talento literário e um historiador original dos movimentos e das ideias, que se submeteu voluntariamente à disciplina do marxismo sem anular a sua inteligência: ao mesmo tempo dogmático e independente, fanaticamente fiel ao seu mestre, mas dotado de uma voz própria inconfundível, Plekhanov foi um autêntico erudito e um verdadeiro crítico. É ocioso sustentar que os *obiter dicta* sobre a arte, a história ou a literatura de Lenine ou Estaline, ou até de homens de mais alto nível intelectual, como Engels, Trotski ou Bukharine, tenham um valor intrínseco de primeira importância: têm interesse apenas na medida em que os homens que os pronunciaram são para nós figuras de grande relevo noutros domínios. Mas os ensaios de Plekhanov são, por si mesmos, rea-

lizações inte
rialistas fran
russos, sobre
tividade artí
dez, transfo
em certa me
ma, que a su
tural, esta ex
sonalidade,
revolucionár
reservados e
ciência, da s
cepcionalme

A verdade
becis. Exerce
tual como pe
cilmente des
causa que le
quotidiana, a
siosos, os es
de surpresa d
soa descobri
pelo poder e
ainda, detest
houve quem
nada há que
derá residir
génio, não se

Muito ced
mos de dout
-democrata r
revolucionár
cujas decisõe
ordens que e
mais confian
khanov defer
ditava que as
o mais, mas o

dade, por vezes
, confiante e de
ezes esplêndida
franceses — tu-
iração. Profun-
impunha-se en-
n, como erudito

tre os mais cla-
á sido um caso
enosamente ca-
ão tivesse trans-
rido que as suas
orna necessário
itores; mas bas-
sua língua ma-
es que a tenham
star perante um
s melhores mo-
s, conciso e iró-
agilidade; o ra-
s desferidos no
e irrepreensível

o de marxistas e
adamamente reco-
talento literário
ias, que se sub-
anular a sua in-
te, fanaticamen-
t inconfundível,
rítico. É ocioso
u a literatura de
ível intelectual,
or intrínseco de
a em que os ho-
nde relevo nou-
si mesmos, rea-

lizações intelectuais extraordinárias. Os seus estudos sobre os mate-
rialistas franceses, sobre os primeiros socialistas, sobre os românticos
russos, sobre a relação entre as condições económicas e sociais e a ac-
tividade artística, sempre de primeira mão e de uma extrema limpi-
dez, transformaram a investigação dos temas dos quais se ocupam, e
em certa medida até mesmo através da oposição, muitas vezes legíti-
ma, que a sua ortodoxia marxista intransigente suscitou. Como é na-
tural, esta excelência, que era tanto a do seu estilo como a da sua per-
sonalidade, pareceu nalguns casos exasperante aos seus camaradas
revolucionários. Estes queixavam-se da sua altivez, dos seus modos
reservados e desdenhosos, dos seus ares de professor, da sua impa-
ciência, da sua ironia cáustica ao lidar com membros do partido ex-
cepcionalmente ignorantes ou grosseiros.

A verdade é que Plekhanov tinha pouca paciência para com os im-
becis. Exercia sobre o seu meio um domínio tanto de ordem intelec-
tual como pessoal. Brilhante, sarcástico, autocrítico, susceptível, fa-
cilmente desanimado, adoecendo com frequência, forçado por uma
causa que lhe era querida a lutar dolorosamente pela subsistência
quotidiana, as suas observações contundentes enfureciam os preten-
siosos, os espíritos confusos e os sentimentais. Não é grande motivo
de surpresa que tenha acabado por não suportar Lenine, em cuja pes-
soa descobrira precocemente uma paixão como que monomaniaca
pelo poder e uma rematada ausência de escrúpulos. E, muito mais
ainda, detestava também Trotski. Entre os admiradores deste último,
houve quem pensasse que tal se devia à inveja, mas, tanto quanto sei,
nada há que prove que assim fosse. Uma explicação mais simples po-
derá residir no facto de Trotski, ainda que tenha sido um homem de
génio, não ser pessoalmente de trato agradável.

Muito cedo — em 1903 — consumava-se a grande ruptura em ter-
mos de doutrina: Lenine defendia a criação de um partido social-
-democrata revolucionário russo por meio da acção de uma elite de
revolucionários profissionais, inteiramente dedicados à causa, para
cujas decisões não houvesse apelo legítimo, fossem quais fossem as
ordens que entendessem dar. As massas ignorantes não inspiravam
mais confiança a Plekhanov do que a Lenine; e, como Lenine, Ple-
khanov defendia a eficácia, a ordem e a disciplina. Também ele acre-
ditava que as necessidades da revolução deveriam sobrepor-se a tudo
o mais, mas citava incansavelmente a tese de Engels, em cujos termos

nada seria mais trágico para os revolucionários socialistas do que acederem ao poder antes do tempo, ou seja, antes de a maioria do proletariado tomar consciência da sua missão histórica — ou também, e pior ainda, antes de o proletariado constituir a maioria da população. Após a ruptura entre bolcheviques e mencheviques, Plekhanov foi compreendendo pouco a pouco que aquilo que Lenine projectava, sem a mínima incerteza, era justamente esse tipo de conquista prematura do poder, não por parte da maioria do povo, mas, em seu nome e por parte de um grupo de conspiradores que se autorizavam a si próprios. Aos seus olhos, tratava-se de puro bonapartismo, de um golpe irresponsável do tipo advogado por incendiários sociais violentos como Bakunine ou Blanqui, de um ataque gravíssimo levado a cabo por meia-dúzia de demagogos contra os interesses da classe operária e, por conseguinte, da democracia. Já em 1905, declarava assim que o objectivo último da tática de Lenine era a instauração de uma ditadura pessoal.

Todavia, num primeiro tempo apoiou Lenine, por ser, também ele, partidário do activismo e da organização e um homem excepcionalmente dedicado à sua causa, intransigente e lúcido. A sua oposição a Lenine só se tornou completa quando, por volta de 1911, se convenceu de uma vez por todas que os dirigentes bolcheviques não só ansiavam pelo poder, como eram brutalmente cínicos no plano dos meios, desenvolta e despreocupadamente desonestos ao nível tático, alimentando uma concepção «dialéctica» da democracia que a transformava no seu contrário. Condenou asperamente a revolta moscovita abortada organizada pelos bolcheviques em 1905, denunciando-a como um recurso criminosamente prematuro à força das armas. Uma outra crise, muito mais grave, foi a que teve lugar em 1914, quando o socialismo internacional se cindiu em torno da questão da participação na guerra. Os bolcheviques, sob a direcção de Lenine, e a ala esquerda dos sociais-democratas mencheviques, encabeçada por Martov, declararam que a guerra era uma luta entre os dois imperialismos rivais, que não dizia respeito à classe operária; que a não organização de uma greve geral em todos os países beligerantes, que teria impedido a guerra ou paralisado pelo menos na sua fase inicial, era uma traição por parte dos líderes socialistas que tinham alinhado com os partidários da guerra nos respectivos países. Consequentemente, boicotaram a guerra e exortaram todos os socialistas a que fizessem a

mesm
uma
prole
incon
ocid
seus
nacio
Estad
nistas
tler
decla
cioni
En
a Petr
mero
co, m
ne, a
minú
demo
a ame
do, p
da co
das m
suster
lo vo
mais
tantes
derro
pratic
do m
A F
a sua
eloqu
de Pe
obrig
to é
e de
ameaç

ialistas do que ace-
i maioria do prole-
— ou também, e
oria da população.
es, Plekhanov foi
Lenine projectava,
de conquista pre-
, mas, em seu no-
e autorizavam a si
rtismo, de um gol-
s sociais violentos
imo levado a cabo
da classe operária
clarava assim que
uração de uma di-

or ser, também ele,
mem excepcional-
. A sua oposição a
1911, se conven-
viques não só an-
cos no plano dos
os ao nível tático,
cracia que a trans-
a revolta moscovi-
15, denunciando-a
a das armas. Uma
em 1914, quando
questão da partici-
de Lenine, e a ala
encabeçada por
e os dois imperia-
iria; que a não or-
ligerantes, que te-
ua fase inicial, era
nam alinhado com
onsequentemente,
s a que fizessem a

mesma coisa. Plekhanov considerou que uma opção semelhante era uma loucura suicida. Sustentou que, para o socialismo e a revolução proletária russa, o triunfo do militarismo prussiano e austríaco seria incomparavelmente mais perigoso do que a vitória das democracias ocidentais empenhadas numa guerra defensiva. O que fez com que os seus adversários indignados o acusassem de trair o socialismo internacional. (Uma situação de certo modo análoga foi a que se criou nos Estados Unidos e outros países neutrais, quando, em 1939, os comunistas e outros anti-imperialistas decretaram que a guerra contra Hitler não passava do confronto entre sistemas capitalistas rivais, declarando-se hostis aos dois campos em contenda e, por isso, isolacionistas ou neutrais.)

Em 1917, depois da Revolução de Fevereiro, Plekhanov regressou a Petrogrado onde gozaria de um grande triunfo pessoal, contudo efémero. Concedeu a Kerensky e ao governo provisório um apoio crítico, mas ardoroso, e iniciou um prolongado e áspero duelo com Lenine, acusando-o de conspirar visando impor a dominação do minúsculo Partido Bolchevique sobre o povo russo, o que era negar a democracia marxista e provocar uma guerra civil, que traria consigo a ameaça da contra-revolução; foi, portanto, devidamente denunciado, por seu turno, pelos bolcheviques e seus companheiros de jornada como conciliador, reaccionário, chauvinista, um ocidental isolado das massas russas, um burguês que traía a classe operária. Plekhanov sustentou que o socialismo só poderia ser instaurado na Rússia — pelo voto da maioria — no quadro de uma economia em expansão; e, mais ainda, seria necessário um certo grau de colaboração com os restantes partidos de esquerda e liberais, sendo que, antes do mais, urgia derrotar a autocracia alemã. Era célebre e venerado, mas não havia praticamente ninguém que o escutasse. As suas ideias eram demasiado moderadas, o seu tom, demasiado civilizado.

A Revolução de Outubro projectara com uma grande antecendência a sua sombra. Ao chegar enfim, Plekhanov denunciou-a com toda a eloquência cáustica de que era capaz. Mas na fria e esfaimada cidade de Petrogrado de 1917, a sua tuberculose crónica agravara-se e obrigou-o a ficar de cama. Esperava ser preso e assassinado, e o certo é que, no segundo dia da revolução, um destacamento de soldados e de marinheiros irrompeu no seu quarto, revistou os seus papéis, ameaçou-o de morte e acabou por se retirar com vagas palavras de in-

timidação insultuosas. Alguém terá protestado junto de Lenine, que pareceu sinceramente escandalizado. Plekhanov era a maior figura do socialismo russo e o próprio ditador reconhecia perante ele, no plano intelectual e político, uma dívida mais profunda do que perante qualquer outro homem vivo. Emitiu-se uma ordem que impunha que, de futuro, os bens pessoais do cidadão Plekhanov fossem respeitados. Mas Plekhanov estava mortalmente doente e morreu no dia 30 de Maio de 1918, num sanatório finlandês, denunciando até ao último dia a traição por parte de Lenine de tudo aquilo por que ambos tinham combatido e o facto de ter desencadeado no país uma vaga de violência e banditismo. O seu funeral foi ocasião de uma manifestação imensa, ordeira e comovente, levada a cabo pelos seus velhos amigos, os operários das fábricas de Petersburgo.

No seu último artigo publicado na Rússia, lembrou com sarcasmo que o líder dos socialistas austríacos, Victor Adler, costumava dizer-lhe em tom reprovador: «Lenine é seu filho» — ao que ele tinha por hábito responder: «Mas não legítimo.»¹ A atitude do seu país natal em relação a Plekhanov continuou a ser ambivalente. Hoje em dia², a moda soviética é dizer que foi quase infalível até, digamos, 1903, e que, depois, tendo-se afastado de Lenine, perdeu todas as suas anteriores qualidades. As celebrações do centenário do seu nascimento que decorrem na União Soviética exibem a marca do mesmo tipo ambíguo de admiração. A denúncia de Estaline teve por efeito o aparecimento de algumas referências condescendentemente elogiosas a Plekhanov, considerado, bem vistas as coisas, como o mais decidido adversário do culto da personalidade. Os seus escritos voltam a ser cautelosamente discutidos, nomeadamente aqueles que, na presente situação, adquiriram uma relevância peculiarmente significativa. Os acontecimentos confirmaram, com efeito, as suas profecias mais sombrias a uma escala inconcebível nesse dia batido pela chuva em que o seu corpo foi levado à sepultura.

¹ Ver G. V. Plekhanov, «Buki az-ba» (1918), retomado in *God na rodine*, Paris, 1921, Vol. II, pp. 257-68, p. 268.

² Esta palestra foi difundida radiofonicamente em Dezembro de 1956, pouco depois da Insurreição Húngara.

to de Lenine, que
a a maior figura do
rante ele, no plano
que perante qual-
e impunha que, de
ossem respeitados.
orreu no dia 30 de
indo até ao último
que ambos tinham
ma vaga de violên-
uma manifestação
eus velhos amigos,

rou com sarcasmo
; costumava dizer-
o que ele tinha por
o seu país natal em
2. Hoje em dia², a
, digamos, 1903, e
todas as suas ante-
do seu nascimento
do mesmo tipo am-
por efeito o apare-
mente elogiosas a
o o mais decidido
critos voltam a ser
s que, na presente
e significativa. Os
as profecias mais
ido pela chuva em

na rodine, Paris, 1921,

: 1956, pouco depois da

O Realismo em Política

Em regra, o termo «realismo» designa a percepção correcta das características de acontecimentos, factos ou pessoas, sem as distorções produzidas por sentimentos como a esperança ou o medo, o amor ou o ódio, pela tendência a idealizar ou desprezar ou por qualquer outra coisa que interfira com a observação exacta (ou com a acção sobre ela assente) em resultado deste ou daquele tipo de pressão de ordem afectiva. Mas a palavra tem, além deste, outro sentido, mais sinistro, que emerge quando alguém diz ser («recrear ser») um «realista» — em geral, para justificar uma decisão insolitamente mesquinha ou brutal.

Esta desagradável acepção negativa da palavra deriva provavelmente de Hegel e dos seus seguidores, tanto conservadores como radicais, que gostavam de opor a sua inabalável concepção da «realidade» — a ruína e as devastações cruéis causadas por colisões de forças «inevitáveis» — à desprezível evasão perante os factos, que caracteriza os estúpidos, os fracos ou os cegos, que se mostram recalcitrantes frente à «realidade» e vivem num paraíso de alienados. Nas versões mais apocalípticas deste credo alemão, descobrimos, por um lado, as pobres criaturas que se iludem a si próprias, persuadindo-se de que tudo é paz, felicidade e progresso benéfico, e que os seus próprios modos de vida amenos e provincianos durarão para sempre, quando a verdade é que uma terrível convulsão histórica as espera ao dobrar da esquina, condenando-os, e ao pacífico mundo que habitam, às formas mais violentas de destruição, e, por outro lado, os «realistas», que vêem a verdade, assustadora mas formidável, e compreendem que os aspectos mais selvagens da existência são também os mais importantes — os que mais se aproximam da «essência» do pro-

cesso histórico, a qual não deve ser ocultada pelas racionalizações timoratas dos que não são capazes de olhar no rosto a verdade.

A ideia segundo a qual o que é cruel e desagradável tem maiores probabilidades de ser verdadeiro ou «real» do que o seu contrário é uma forma de pessimismo sardónico (ou selvagem) não menos romântico e não menos desprovido da prova da observação empírica do que o humanitarismo optimista da Idade da Razão; e, no seu conjunto, os grandes movimentos políticos que derivam quer da primeira, quer da segunda versão — o fascismo e o comunismo, apesar das pretensões do segundo quanto à «objectividade» científica dos seus métodos —, não conseguiram demonstrar que a sua capacidade de interpretação ou de transformação dos factos fosse superior à de múltiplas outras análises assistemáticas e *ad hoc*.

• Mas há um grão de verdade na posição «desagradável». E consiste na rejeição das concepções confiantes do século XVIII, época em que numerosos pensadores combativos e inteligentes tendiam a professar que os vícios, as loucuras e as misérias da humanidade se deviam quase inteiramente à ignorância e à ociosidade; que as vidas dos homens, como a existência de qualquer objecto da natureza, obedeciam a certas regularidades de comportamento susceptíveis de serem codificadas em leis, e que era, em princípio, possível tornar tais leis tão exactas e universais como as que Newton e os seus colegas tão triunfalmente haviam estabelecido para o reino da natureza inanimada. Seguiu-se que, uma vez descobertas as leis em questão (e talvez tivessem sido já descobertas), os indivíduos instruídos pela ciência natural do governo poderiam administrar os homens com toda a competência e sucesso que os melhores espíritos haviam tão longamente esperado, mas sem saberem como o alcançar. Bem vistas as coisas, sustentava-se, os desejos dos homens poderiam ser identificados com tanta clareza como os processos que governam a vida das plantas ou das moléculas; e, de resto, seria possível satisfazê-los graças aos meios enfim colocados à disposição dos seres humanos a uma escala de muito longe mais generosa, e com obstáculos muito menores, do que quanto permitiam a ignorância, a indolência e o «erro interessado»¹ do passado. A ciência

¹ A origem da fórmula usada por Berlin remonta provavelmente a certas observações de D'Holbach, que fala, por exemplo, de «erreurs utiles» no seu *Système de la nature*, Parte II, capítulo 12, e de «hommes fortement intéressés à l'erreur» em *Le Bon Sens*, § 82. (N. O.)

do gover
cultura; e
da nature
servação
que nad
outros, m
douro da

Esta d
consisten
seus opos
romântico
uma man
continent
a Revolu
minariam
gundo a c
calculáve
to human
tiria ao le
tas» do s
«orgânica
de ter acu
elas em c

O que
da «organ
nos são p
terminam
por quem
ção, ou d
«crescime
que decor
unidades
sistemas
gredientes
de fora as
ráveis e q
questão, c
carácter p

racionalizações ti-
a verdade.

ável tem maiores
o seu contrário é
n) não menos ro-
vação empírica do
e, no seu conjun-
quer da primeira,
o, apesar das pre-
fica dos seus mé-
pacidade de inter-
rior à de múltiplas

ável». E consiste
III, época em que
ndiam a professar
de se deviam qua-
vidas dos homens,
obedeciam a cer-
serem codificadas
leis tão exactas e
triumfalmente ha-
da. Seguiu-se que,
essem sido já des-
al do governo po-
cia e sucesso que
ado, mas sem sa-
ntava-se, os dese-
a clareza como os
bléculas; e, de res-
n colocados à dis-
nge mais genero-
anto permitiam a
passado. A ciência

certas observações de
l'homme de la nature, Par-
em *Le Bon Sens*, § 82.

do governo não era uma ciência diferente da engenharia ou da agri-
cultura; era dotada de métodos próprios, baseados no estudo racional
da natureza humana, e que correspondiam a outros tantos frutos da ob-
servação, da lógica e da experimentação. Tratava-se de uma ciência
que nada tinha de misterioso; era possível aprendê-la, ensiná-la aos
outros, melhorá-la e alargá-la indefinidamente, para benefício dura-
douro da humanidade.

Esta doutrina optimista (e, porque determinista, de certo modo in-
consistente) viria a ser desacreditada menos pelos argumentos dos
seus opositores — teólogos, reaccionários políticos, anti-racionalistas
românticos — do que pelo malogro da Revolução Francesa, que de
uma maneira ou de outra minou o prestígio da filosofia das Luzes (no
continente europeu, em todo o caso), bastante da mesma maneira que
a Revolução Russa e esse seu rebento ilegítimo, que foi o fascismo,
minariam as crenças dos liberais vitorianos. E todavia a convicção se-
gundo a qual a história obedece a leis, os actos dos seres humanos são
calculáveis, é possível elaborar uma ciência natural do comportamen-
to humano, constitui uma obsessão humana perene e, por isso, persis-
tiria ao longo do século XIX. A falência das concepções «mecanicis-
tas» do século XVIII foi declarada pelos adeptos da nova concepção
«orgânica» ou «vitalista» dos homens e das instituições, que, depois
de ter acusado de um simplismo tosco as velhas teorias, manteria com
elas em comum a ideia de que a história humana observa um plano.

O que o século XVIII não compreendia, segundo os novos teóricos
da «organicidade», era que as leis que governam os assuntos huma-
nos são peculiares, específicas, completamente diferentes das que de-
terminam a matéria inanimada, e só podem por isso ser identificadas
por quem tenha compreendido os princípios não da simples acumula-
ção, ou do movimento dos corpos no espaço, mas sobretudo os do
«crescimento» ou «evolução» — princípios que excluem a análise
que decompõe as «totalidades», como os organismos humanos ou as
unidades sociais (as sociedades, os Estados, as Igrejas, as línguas, os
sistemas jurídicos, as religiões, os sistemas de pensamento), nos in-
gredientes «atómicos» que as constituem, porque essa análise deixa
de fora as ligações e relações, os propósitos e as estruturas imponde-
ráveis e quase indescritíveis que mantêm unidas as «totalidades» em
questão, do mesmo modo que só nos seus termos são explicáveis o
carácter peculiar, o comportamento e o destino daquelas. Graças a es-

ta correcção indispensável, o programa original poderia ser aplicado: os especialistas dos processos «orgânicos» estariam em condições de manipular — e, por certo, de prever e descrever — o comportamento dos seres humanos não menos perfeitamente do que os cientistas naturais faziam em relação ao mundo inanimado. A nova ciência «biológica» da humanidade, tanto na sua versão metafísico-hegeliana como na sua versão evolucionista e darwiniana, era, em princípio, codificável, comunicável, apreensível. Comte e, depois dele, Spencer levaram a cabo audaciosas tentativas de reduzir todo o conjunto a um sistema de doutrina claro. As cosmologias gigantescas de Spengler e de Toynbee representam o avatar melancólico desta tradição. Karl Marx, que tomava a sério a tese segundo a qual, se a história é uma ciência, o seu objecto é constituído por repetições «inelutáveis» de um tipo ou de outro, propôs uma teoria rival mais fecunda.

Mas havia qualquer coisa que continuava a não bater certo. Os acontecimentos nunca assumiam a forma que os especialistas tão fervorosamente previam ou tinham tão persistentemente antecipado. Era verdade que a Revolução Francesa não produzira os resultados que os seus autores pareciam tão seguros de poder realizar. Explicou-se, então, aos sobreviventes que a falência da sua grande experiência se devera ao facto de, no cálculo do futuro, haverem sido ignorados certos factos fundamentais — os factos sociais e económicos, por exemplo —, por efeito de uma concentração demasiado exclusiva nos factores políticos. A advertência não seria esquecida. Em 1848, a consideração dos factores económicos e sociais conhecia já uma ampla difusão; ninguém poderia acusar os novos revolucionários de os terem subestimado; e contudo os acontecimentos desse grande ano não realizaram as esperanças nem os planos dos que haviam trabalhado e rezado por isso. E eles ouviriam da boca dos mais recentes analistas da história a acusação de terem tornado a ignorar um aspecto essencial (talvez o factor central de toda a história humana): o conflito entre as «classes sociais». Mas a Revolução Russa de 1917, levada a cabo na mais estrita observância da doutrina, produziu efeitos completamente diferentes dos previstos pelas utopias simples de Lenine ou dos comunistas alemães: repetia-se a mesma sequência observada em 1793 e 1848. Não haverá, portanto, qualquer coisa de erróneo nas teorias que a prática se recusa tão obstinadamente a confirmar? Começamos a ter a suspeita de estarmos perante qualquer coisa que não se deixa

emendar p
sugere que
desenvolv
— e que o
mo «dout
simples ob
cometidos

Não que
de quem n
manos —
tura bio
que garan
incluir-se
tem por v
crenças in
para que s
de grande
táveis essa
quentemen
transforma
tores ou le
crenças.

Ora, tud
dar conta d
ção foi ma
que não fo
que a situa
do tidos ex
provavelm
blema, e is
nhado, na
mente sábi
tudo, bast
-sucedidos
ao mesmo
possível m

Em term
consequira

deria ser aplicado: n em condições de - o comportamento ue os cientistas na- nova ciência «bio- físico-hegeliana co- era, em princípio, depois dele, Spencer do o conjunto a um scas de Spengler e esta tradição. Karl se a história é uma s «inelutáveis» de fecunda.

ão bater certo. Os especialistas tão fer- nte antecipado. Era s resultados que os ir. Explicou-se, en- : experiência se de- lo ignorados certos nicos, por exemplo :lusiva nos factores 1848, a considera- ma ampla difusão; de os terem subes- le ano não realiza- trabalhado e reza- centes analistas da a aspecto essencial o conflito entre as 7, levada a cabo na itos completamen- : Lenine ou dos co- observada em 1793 erróneo nas teorias rmar? Começamos a que não se deixa

emendar por meio da mera correcção das teorias, qualquer coisa que sugere que talvez a aplicação às sociedades humanas das teorias do desenvolvimento histórico esteja intrinsecamente condenada a falhar — e que o sentido pejorativo atribuído pelo uso popular a termos como «doutrinário» ou «teórico» (em política) não exprime um puro e simples obscurantismo, mas assenta na percepção adequada dos erros cometidos, do facto de haver qualquer coisa que não bate certo.

Não quero negar a importância das ideias. Pelo contrário, aos olhos de quem não se aferre a uma explicação simplista dos assuntos humanos — tanto de natureza psicológica ou antropológica como de natureza biológica ou, ainda, económica (ou baseada numa metafísica que garante um plano *a priori* no qual deverão necessariamente incluir-se todas as situações) —, depara-se com evidência que existem por vezes situações em que grupos de homens possuídos por crenças intensas, e dadas condições favoráveis (demasiado variáveis para que seja possível concretizá-las), podem causar transformações de grande alcance. Retrospectivamente, tendemos a considerar inevitáveis essas transformações; mas é, em contrapartida, menos frequentemente observado que, raramente — ou talvez nunca —, as transformações em questão correspondem às intenções dos seus autores ou levam à encarnação de uma fracção significativa das suas crenças.

Ora, tudo isto parece requerer explicação. Até hoje, tem-se tentado dar conta destes desvios por meio da ideia segundo a qual ou a situação foi mal entendida pelos revolucionários, ou houve algum factor que não foi devidamente considerado — o que implica que bastava que a situação tivesse sido interpretada correctamente e tivessem sido tidos em conta todos os factores relevantes para se haver tornado provavelmente possível descobrir uma chave capaz de resolver o problema, e isso teria feito, por outro lado, com que se tivessem empenhado, na obra de transformação da realidade, homens suficientemente sábios e suficientemente fortes. Mas continua a ser, apesar de tudo, bastante claro que os estadistas e reformadores mais bem-sucedidos obtiveram os seus resultados por meios muito diferentes, ao mesmo tempo que raramente as teorias sobre o modo que torna possível mudar a sociedade correspondem à prática.

Em termos globais, Robespierre, José II da Áustria ou Lenine não conseguiram traduzir em realidades as suas ideias. Em contrapartida,

conseguiram-no, em termos globais, Bismarck, Lincoln, Lloyd George e Roosevelt. A Áustria em 1790, a França em 1794 e a Rússia em 1920 não correspondiam aos sonhos dos grandes reformadores. A Alemanha, a Inglaterra e a América estavam, cada uma delas no período que aqui nos interessa, muito mais próximas do que os seus estadistas, de humor mais prático, haviam procurado fazer. Poderia dizer-se que estes últimos estadistas eram menos ambiciosos, que a distância entre o que queriam e o que existia de facto não era muito grande — mas não é verdade. Bismarck ou Roosevelt fizeram a diferença, e as diferenças que fizeram foram de um alcance imenso, tendo influenciado em termos drásticos os destinos da humanidade.

Em certo sentido — e até mesmo os historiadores mais preconceituosos só raramente o negam —, a diferença entre homens de Estado práticos e homens de Estado utópicos é que dos primeiros se diz que «compreendem», e dos segundos que não «compreendem», a natureza do material humano com que lidam. E é na natureza desta «compreensão» que se situa o fundo do nosso problema. José II, Robespierre e Lenine não se poupavam decerto a esforços visando compreender a natureza da situação com que se confrontavam. Liam, estudavam, discutiam, reflectiam. É possível que tenham consagrado excessiva atenção a um dado aspecto e atenção insuficiente a outro, mas, do ponto de vista de quem considera que a história é, em princípio, uma ciência, e crê que os resultados mais eficazes são alcançados graças a uma combinação de indução e dedução análoga à posta em prática pelos cientistas naturais, os homens a que estamos a referir-nos mantiveram a atitude adequada: fizeram tudo, ou quase tudo, o que nas condições do seu tempo era humanamente possível fazer, visando descobrir solução justa, e, depois de a descobrirem, esforçaram-se por aplicá-la com uma vontade forte e uma determinação sólida. Mas falharam mais do que visivelmente os alvos que tinham sob a sua mira. Tudo o que conseguiram foi alterar violenta e permanentemente a ordem com que haviam deparado à partida, produzindo uma nova situação que ninguém — nem eles próprios, nem os seus inimigos — previra. Bismarck, Lincoln e Roosevelt fizeram melhor, e os resultados que conseguiram — por mais surpreendentes ou desagradáveis que tenham sido para os seus adversários — estavam sensivelmente próximos das aspirações daqueles que os apoiaram.

John, Lloyd George e a Rússia em seus reformadores. Uma delas no ponto que os seus esforços não faziam. Poderia ambiciosos, que a isto não era muito útil fizeram a diferença imenso, tendo humanidade.

Os mais preconceitos dos homens de Estado parecem se dizer que a natureza desta «com- José II, Robespierre, os esforços visando a tornavam. Lamentavelmente, não foram consagrados suficientes a outro, seria é, em princípios são alcançada — análoga à posta que estamos a fazer, ou quase totalmente possível fazer a descobrirem, uma determinada os alvos que tinham de atingir violenta e o à partida, próprios, nem Roosevelt fizeram surpresas surpreendentes necessários — estas que os apoia-

À partida, não é de juízos de valor que estamos aqui a tratar. Pretendo tão-só indicar que os primeiros — os obcecados — são incapazes de obter o que desejam, ao passo que os segundos são bem-sucedidos nesse desígnio. Bismarck cometeu acções incomparavelmente mais graves do que o admirável José II, mas, apesar disso, é razoável sentirmos uma maior confiança nas qualidades que faziam Bismarck mau, mas «realista», do que naquelas que caracterizavam o imperador idealista. E se ser racional significa aplicar a um material dado os métodos que produzem os resultados esperados pelo experimentador, os racionalistas oficiais, em certo sentido, comportaram-se de modo pouco razoável, ao passo que os homens que se conduziam pela «intuição» (termo, na circunstância, decerto impróprio) se serviram da razão com maior sucesso.

Não é minha intenção enumerar as diferenças entre estes dois tipos opostos, mas apenas deter-me por um momento no que os torna mais imediatamente dissemelhantes. O certo é que os estadistas bem-sucedidos se comportam como artistas que conhecem o seu meio de expressão. Empreendem certas sequências de acção ou evitam outras por motivos que acham difícil, senão impossível, explicar em termos teóricos claros. Mais ainda, e na mesma ordem de ideias, os historiadores, os psicólogos e os analistas políticos que procuram explicar o seu comportamento são forçados a recorrer a termos como «imaginação», «génio político», «sentido da história», «juízo infalível», que — muito justificadamente — não têm cabimento num tratado científico. Quando Bismarck lançou a sua guerra contra a França, ou Lincoln a sua guerra contra o Sul, ou Roosevelt a sua guerra contra os «Bourbon» da economia, teriam achado, qualquer deles, difícil, para dizer o menos que se pode dizer, formular as proposições gerais das quais resultava dedutivamente, como acontece numa ciência devidamente articulada, que era aquele preciso momento o justo e precisamente aqueles os meios adequados à operação a desenvolver — difícil, no mesmo sentido em que o escultor acha difícil explicar porque faz uma coisa e não outra com a matéria que está a moldar. Não se trata naturalmente aqui nem de intuições místicas, nem de métodos não empíricos, permitindo adivinhar a natureza da realidade. A capacidade de julgar, a habilidade, o sentido do tempo, a compreensão imediata da relação entre meios e resultados, dependem de factores empíricos como a experiência, a observação e, sobretudo, esse «sentido

da realidade» que consiste em boa parte numa integração semiconsiente de grande número de elementos aparentemente irrelevantes ou imperceptíveis presentes na situação; elementos que, no seu conjunto, formam um certo tipo de plano que, por si só, «sugere» («solicita») a acção apropriada. Uma tal acção é, sem dúvida, uma forma de improviso, mas só pode desabrochar no terreno de uma rica experiência e de uma excepcional sensibilidade perante o que é relevante na situação dada — dom sem o qual, nem os artistas nem os cientistas se acham em condições de conseguir resultados originais. É um dom que parece totalmente incompatível com a fé na supremacia de qualquer modelo idealizado e que, no caso das ideologias fanáticas, se sobrepõe a uma capacidade autêntica de reagir às impressões recebidas. Em teoria, talvez não haja qualquer razão para que um ser omnisciente (ou quase omnisciente) não comece por acumular pacientemente todos os factos relevantes, para depois, através de métodos científicos respeitáveis — a combinação normal de observação, analogia, dedução, indução e assim por diante —, delinear uma hipótese que lhe consentirá elaborar correctamente todas as alternativas possíveis, bem como as suas consequências. Em teoria, é possível. Mas, na prática, os factos são demasiado numerosos, demasiado complexos, demasiado esquivos, demasiado pequenos; as armas teóricas de que podemos dispor, demasiado abstractas, e os modelos demasiado distantes de qualquer situação que transborde os limites do que é trivial ou insolitamente simples. Diz-se que Leonardo imaginava alcançar os seus efeitos por meio de medidas precisas, mas todos sabemos que a verdade é que os produzia através de uma combinação de dons muito diferentes uns dos outros. Analogamente, é possível que existam homens de Estado com a convicção de se aterem a uma teoria ou plano extremamente rigorosos, baseados em doutrinas políticas e económicas; mas a verdade é que (quando bem-sucedidos) atingem os seus resultados graças a qualidades muito diferentes que lhes são próprias.

Não se trata aqui de defender o obscurantismo, ou a ideia de que devemos tomar por alicerce as sabedorias imemoriais ou as palavras dos antepassados, ou simplesmente confiar numa espécie de bússola interior. Existem regiões da vida social às quais a teoria científica é claramente aplicável, em relação às quais é mera ignorância ou preguiça optar por pequenas regras empíricas e crenças de «senso comum» mal digeridas, que as mais das vezes não passam de disfarces

do pre
Mas e
sultado
cidade
meira
teórica
cas po
justam
formul
por for
mal-es
em pri
qualqu

Mas
bém u
acção
sentido
cos (e
capaci
a um o
ponha
nas. O
usam
usaren
funcio
todo m
nalism
cional
sem pr
aquilo
aquilo
gião, d
quer o
quadro
mundo
diante
cionar
mento

gração semicons-
te irrelevantes ou
, no seu conjunto,
re» («solicita») a
a forma de impro-
a experiência e de
vante na situação
entistas se acham
um dom que pare-
de qualquer mo-
zas, se sobrepõe a
cecebidas. Em teo-
r omnisciente (ou
ntemente todos os
científicos respei-
ogia, dedução, in-
que lhe consenti-
síveis, bem como
na prática, os fac-
os, demasiado es-
que podemos dis-
iado distantes de
é trivial ou insoli-
alcançar os seus
bemos que a ver-
de dons muito di-
que existam ho-
ia teoria ou plano
líticas e económi-
tingem os seus re-
es são próprias.
ou a ideia de que
ais ou as palavras
spécie de bússola
teoria científica é
gnorância ou pre-
as de «senso co-
ssam de disfarces

do preconceito e da obtusidade, preferindo-as ao saber sistemático. Mas existem também regiões em que os jardineiros conseguem resultados muito mais espectaculares do que os botânicos — e a capacidade de distinguir entre umas e outras destas regiões é uma das primeiras manifestações do sentido da realidade. O que faz com que os teóricos sociais do século XVIII, e na verdade também outros de épocas posteriores, pareçam artificiosos, utópicos e distantes de nós é justamente esta confusão, obscuramente percebida, mas raramente formulada, em boa parte porque até mesmo aqueles que se esforçam por formular as distinções em causa, professam também eles, não sem mal-estar, a concepção que quer que o método científico valha, em princípio, para todas as coisas, pelo que negar a sua relevância em qualquer região que se considere significa trair a luz racional.

Mas é esta concepção que é errónea. Quando um político (ou também um historiador que procura *explicar* mais do que influenciar a acção humana) é acusado de ser um doutrinário, a acusação parece ter sentido, uma vez que o doutrinário é qualquer coisa que os políticos (e os historiadores) devem de facto evitar, pois compromete a sua capacidade de levar a bom termo a sua tarefa. Não é possível dirigir a um cientista a acusação de ser um «doutrinário», embora ninguém ponha em dúvida que ser-se um cientista significa que se têm doutrinas. O que mostra uma certa compreensão intuitiva por parte dos que usam a nossa linguagem comum do facto de actividades diferentes usarem categorias diferentes e de a tentativa de aplicar modelos que funcionam numa dada região a uma outra região (que requer um método muito diferente) ser, bem vistas as coisas, uma forma de irracionalismo (daquilo a que houve quem chamasse o obscurantismo racionalista), pois significa que nos obstinamos em manter, sem provas, sem precauções de verificação, que existe uma chave universal, que aquilo que vale num caso tem de valer necessariamente noutra, e que aquilo que representa o progresso, o conhecimento, a luz numa região, deve necessariamente desempenhar esse mesmo papel em qualquer outra. Se um sistema harmonioso de leis causais — ou qualquer quadro de referência da mesma espécie — funciona bem no caso do mundo inanimado, ou em biologia, zoologia, genética e assim por diante, isso não significa que tenhamos motivo para pensar que funcionará igualmente (ou que possa ter sequer condições de funcionamento) no campo da história social.

Na sua maioria, os teóricos sociais dos séculos XIX e XX partem do postulado naturalista segundo o qual os homens são causalmente determinados, individualmente fracos e potencialmente omniscientes; segundo a qual o aumento do saber mais não fará do que pôr em evidência a sua melancólica dependência sem resto de uma rede de factores causais identificáveis, não sendo tudo o resto mais do que megalomania e ilusão. Esta doutrina desoladora não se baseia nem na observação nem na experiência do comportamento humano, nem, do mesmo modo, em qualquer experimentação social, ou outro método empírico que seja, se deixarmos de parte a afirmação de uma vaga analogia com o resto da natureza. Regra geral, os estadistas mais bem-sucedidos na história dos homens, quer o tenham sabido ou não, postularam exactamente o contrário: que os indivíduos são por vezes fortes (uma vez que assim se consideram a si próprios e aos seus principais adversários), em larga medida ignorantes (porque ignoram a maior parte dos factores que se vêem obrigados a enfrentar, dando-os por assentes e agindo sobre eles a uma luz crepuscular) e, dentro de certos limites, livres. Enquanto os que acreditam em reformas radicais da sociedade humana, levantando a bandeira (em vão invocada) da ciência, da razão e da observação sem preconceitos da natureza, continuarem a basear-se nos postulados contrários, continuarão a oferecer-se os seres humanos sobre o altar de teorias e abstrações: forma de idolatria — e de sacrifício humano — mais obtusa e mais destrutiva do que as loucuras mais inteligíveis das gerações anteriores, e pela qual as gerações futuras condenarão, com incredulidade e furor, a nossa época.

s XIX e XX partem do
são causalmente de-
mente omniscientes;
á do que pôr em evi-
de uma rede de fac-
sto mais do que me-
ão se baseia nem na
ito humano, nem, do
ial, ou outro método
mação de uma vaga
, os estadistas mais
nham sabido ou não,
víduos são por vezes
prios e aos seus prin-
s (porque ignoram a
i enfrentar, dando-os
uscular) e, dentro de
n em reformas radi-
a (em vão invocada)
nceitos da natureza,
ários, continuarão a
orias e abstracções:
mais obtusa e mais
las gerações anterio-
com incredulidade e

As Origens de Israel

Gostaria de partir do estranho facto da existência do Estado de Israel. O célebre revolucionário russo Alexander Herzen, ao escrever a meados do século XIX, afirmou uma vez que os eslavos não tinham uma história, mas apenas uma geografia. A situação dos judeus é exactamente a contrária. Tiveram um pouco de história a mais e um pouco a menos de geografia. E a fundação do Estado de Israel deve ser considerada um acto de reparação histórica desta situação anómala. É indubitável que os judeus tiveram mais do que a devida conta de história, ou, como alguns poderiam dizer, de martirológico. E decerto nenhuma outra comunidade teve mais consciência de si própria, do seu destino passado, do seu futuro e do carácter aparentemente insolúvel dos problemas que a afligem. Para onde estavam os judeus a ir? Que lhes vai acontecer, ou que será necessário fazer com eles? Quase sem excepção, ao longo das suas vidas, todos os judeus tropeçaram, mais cedo ou mais tarde, num *quid* chamado a questão judaica. Um inglês, um francês, um belga, um chinês, um português não sentem a aflição, no início da sua vida consciente, por um *quid* chamado questão belga, questão chinesa ou questão portuguesa. Esta consciência de si dos judeus enquanto seres particularmente problemáticos fez um milagre da criação do Estado de Israel; com efeito, se se tivesse feito depender a solução da questão hebraica dos especialistas do assunto, se os judeus fossem o que alguns dos seus amigos ou alguns dos seus inimigos declararam que são, é muito provável que nenhum Estado de Israel tivesse chegado a existir.

Houve discussões sem fim — sobretudo no século XIX, época da consciência histórica por excelência — acerca de saber se os judeus

representavam uma raça ou simplesmente uma religião; um povo, uma comunidade, ou uma simples categoria económica. O fluxo dos livros, dos opúsculos, dos debates não parava de aumentar — em quantidade, senão em qualidade. Mas havia, em relação a este problema, um facto tenaz, percebido sob certos aspectos com mais clareza pelos gentios do que pelos próprios judeus: quer dizer, se fossem apenas uma religião, não teria havido necessidade de tantas diatribes nem de tanta insistência; por outro lado, se não fossem senão uma raça, a coisa não teria sido negada com a veemência com que foi efectivamente negada por pessoas, que, todavia, professavam designar por meio do termo «judeu» um grupo específico e único de seres humanos.

Tornou-se pouco a pouco claro, tanto aos olhos dos judeus como aos daqueles que se interessavam pelos seus problemas, que constituíam, de facto, uma anomalia, que não podia ser definida nos termos da habitual ideia de nação, pelo menos tal como se aplicava no caso das nações europeias — e que qualquer tentativa de entender os judeus desse modo acarretaria consequências não naturais, artificiais e procustianas.

Não precisamos de ser velhos¹ para nos recordarmos de um tempo em que os judeus do Ocidente costumavam indignar-se quando outros judeus (na sua maioria da Europa de Leste) se afirmavam membros de uma nação, e reclamavam uma terra onde pudessem viver como nação. Do mesmo modo, alguns judeus ocidentais sentiam-se suficientemente assimilados aos habitantes nativos dos países em que viviam para, perante o mesmo tipo de afirmação, manifestarem uma surpresa estupefacta e, por vezes ainda, uma indignação profunda. Diz-se que o já falecido Edwin Montagu considerou a redacção original da Declaração Balfour qualquer coisa de muito parecido com um acto de anti-semitismo. Está fora de dúvida a sua sinceridade, mas o facto de ser simultaneamente sincero e franco não era, na circunstância, mais do que um esclarecedor indício da sua mentalidade e da dos seus amigos. A sinceridade e a franqueza nem sempre são garantidas do conhecimento da verdade objectiva. Embora semelhante afirmação tenha sido, por múltiplas partes, alvo de negação apaixonada,

¹ Deve ter-se presente, na leitura das diversas passagens deste ensaio, que ele foi originalmente publicado em 1953. (N. O.)

religião; um povo, mítica. O fluxo dos de aumentar — em relação a este projectos com mais clauder dizer, se fossem le de tantas diatribes ossem senão uma raia com que foi efecofessavam designar e único de seres hu-

os dos judeus como problemas, que consti-definida nos termos se aplicava no caso a de entender os junnaturais, artificiais e

larmos de um tempo nar-se quando outros afirmavam membros udessem viver como tais sentiam-se sufilos países em que vi-, manifestarem uma indignação profunda. lerou a redacção ori-muito parecido com sua sinceridade, mas não era, na circumsua mentalidade e da m sempre são garan-ora semelhante afir-negação apaixonada,

o ensaio, que ele foi origi-

foi-se tornando cada vez mais claro, salvo raras excepções, para todos os que abordavam o problema de um ponto de vista exterior, que os judeus constituíam uma combinação única de religião, raça e povo, que era impossível classificá-los tomando por referência as categorias habituais, sendo, por conseguinte, necessário recorrer a uma definição de carácter extraordinário, e, enfim, que o seu problema reclamava uma solução também extraordinária. Acontece que o homem que viu o problema em termos mais simples, fornecendo-lhe ao mesmo tempo a solução mais radical, foi Theodor Herzl.

O traço distintivo de Herzl foi, apesar das suas origens e do seu ambiente, ter chegado ao problema, por assim dizer, do exterior; mais ainda, tinha também uma concepção um tanto romântica dos judeus, na qual aqueles que haviam nascido no interior de uma sociedade densa e estreitamente entretrecida tinham dificuldade em reconhecer-se. Há qualquer coisa, nas grandes soluções radicais dos problemas políticos, que parece exigir que aquelas nasçam no espírito de pessoas que, sob um aspecto ou outro, estão à margem, olham o lado de dentro do lado de fora, e mantêm um ideal e uma finalidade, por isso mesmo, mais simples, ao mesmo tempo que uma visão lúcida, habitualmente violenta, baseada numa imprescindível negligência dos pormenores. Quem sabe demasiadas coisas — que conhece demasiados factos em termos demasiado particulares e demasiado próximos — não pode, de um modo geral, produzir soluções radicais. Os judeus, que cresciam nas comunidades judaicas autenticamente tradicionais, como eram as da Europa Central e do Leste, estavam na generalidade muito mais conscientes das dificuldades e das complicações, e viviam confinados no interior de um mundo demasiado pequeno, para serem capazes de conceber qualquer coisa de tão ousado, de tão simples, de tão radical e, em certo sentido, de tão fantástico, como a ideia original de Herzl.

Não vou retrair a história bem conhecida da maneira como, por efeito do Caso Dreyfus, Herzl se tornou consciente do carácter absolutamente anormal da condição judaica. Rapidamente lhe pareceu obsessivamente claro que a situação moral e social dos judeus era intolerável, que era uma situação dolorosa e tragicamente anómala, que todos os paliativos haviam falhado e que a única alternativa à apatia ou à humilhação era um remédio drástico. A solução original de Herzl começou por consistir em fazer baptizar todos os judeus. Seja o que

for que se pense a seu respeito, era uma solução simples, universal e definitiva: teria decerto posto fim para sempre a todos os obstáculos ligados ao estatuto ambíguo dos judeus, à sua cidadania incompleta, à fisionomia peculiar das suas relações nos vários enclaves por eles constituídos no interior das diferentes comunidades a que acreditavam (mas só pela metade) pertencer.

Em breve se tornaria evidente, aos olhos de Herzl, que a solução proposta era utópica, o que o levou a abandoná-la. A criação de um Estado territorial para o povo judeu era, de certo modo, uma ideia igualmente temerária, igualmente drástica e igualmente directa. E foi considerada absurda pela maioria dos que dela ouviram falar, que mais não fosse porque resultava de uma simplicidade de concepção, que poderíamos dizer terrível e napoleónica. Existe talvez uma qualidade comum aos estadistas deste tipo, qualquer coisa que Alexandre e Napoleão possuíssem, e talvez, também, De Valera, talvez Disraeli e, receio bem, que ainda Hitler e Estaline; qualquer coisa que provém da separação, do estar a uma certa distância do povo em cujo destino se mergulha, bem como da tendência a ver as coisas de acordo com esquemas simples, em contraste com a maneira de ver daqueles que olham para a situação a partir do seu interior, e muitas vezes não apreendem mais do que um amontoado informe de pequenas complexidades intermináveis, o que tem por efeito que, aos seus olhos, qualquer caminho acabe por parecer bloqueado por um número enorme de obstáculos, que não se afiguram superáveis no tempo que lhes resta de vida. Para quem observa do exterior, é mais fácil romantizar e ultra-simplificar: a familiaridade engendra, senão o desprezo, pelo menos o cepticismo e um derrotismo corrosivo.

Deste último atributo, Herzl — que, apesar das suas origens em Budapeste, não era um judeu da Europa Oriental — estava livre, talvez demasiado livre. As suas ideias eram nacionalistas, seculares, românticas e liberais, e exibem maiores afinidades com as Luzes de Viena e de Paris do que com qualquer elemento especificamente judaico que se possa considerar. E, *mutatis mutandis*, o mesmo era verdade também dos seus seguidores. Em todos eles podiam ver-se reflectidas as tendências orientadoras do meio em que viviam, todos eles concebiam a ideia sionista em termos que derivavam em certa medida das atitudes nacionais dos seus vizinhos não judeus. Os judeus ingleses chegavam com ideias inglesas, os judeus franceses com ideias francesas, os

o simples, universal e a todos os obstáculos: cidadania incompleta, os enclaves por eles lades a que acredita-

Herzl, que a solução é-la. A criação de um modo, uma ideia altamente directa. E foi a ouvirem falar, que a cidade de concepção, este talvez uma qual- coisa que Alexandre lera, talvez Disraeli e, a coisa que provém da vo em cujo destino se as de acordo com es- de ver daqueles que, e muitas vezes não de pequenas com- que, aos seus olhos, por um número enor- eis no tempo que lhes mais fácil romantizar não o desprezo, pelo

s suas origens em Bu- — estava livre, talvez tas, seculares, român- n as Luzes de Viena e icamente judaico que mo era verdade tam- a ver-se reflectidas as todos eles concebiam erta medida das atitu- judeus ingleses chega- m ideias francesas, os

judeus alemães com ideias alemãs, os judeus russos com ideias russas e os judeus americanos com ideias americanas. Qual o resultado des- ta confusão de línguas? O resultado foi o facto de tais ideias terem en- trado em rota de colisão umas com as outras. Apesar de tudo o que se diz sobre as inexoráveis leis da história — estribilho metafísico que hoje nos chega aos ouvidos com uma frequência quase igualmente monótona tanto dos lados da União Soviética como dos de Chatham House* —, uma coisa parece certa: as grandes revoluções, as tentati- vas de subversão da sociedade existente e de transformação do curso dos acontecimentos produzem talvez, sim, uma ruptura, e mudam as coisas em profundidade, mas raramente no sentido que aqueles que as iniciaram previam ou desejavam. Não tenciono discutir aqui o porquê de as coisas serem assim: não posso transformar esta conferência num reflexo sobre a filosofia da história. Basta-me acentuar que o Estado de Israel nasceu com traços nitidamente diferentes daqueles que anteriormente seriam pensáveis. As opiniões e os objectivos haviam sido muitos, e por vezes diferentes como que de indivíduo para indi- víduo. Todavia, podem distinguir-se certos «modelos» nacionais e cul- turais comuns, continuando a ser possível, no actual Estado de Israel, identificar a influência de cada um desses «modelos».

Assim, o pequeno grupo dos judeus ingleses que aderiram às ideias de Herzl era, em certa medida, influenciado pelo imperialismo liberal do meio que era o seu. O que uma sua fracção queria era um centro espiritual, uma fonte de luz espiritual, num sentido bastante vago e idealista. Outros eram mais políticos. O que tinham em vista era uma comunidade judaica que constituisse uma guarda avançada ocidental no Oriente, um corpo de missionários da cultura ocidental, portador de deveres peculiares e de peculiares responsabilidades para com as comunidades não desenvolvidas do Oriente, quer fossem formadas por judeus, quer por árabes. Tratava-se, ainda que a nível inconsciente, de uma versão judaica de qualquer coisa de muito britânico — da mais idealista das concepções liberais do Fardo do Homem Branco. Os judeus ingleses de que estou a falar concebiam a instalação dos ju- deus na Palestina essencialmente como uma missão civilizadora atri- buída a pessoas que a ela se dedicavam, levando os frutos mais ma- duros de tudo o que havia de mais pacífico e humanitário na cultura

* Sede do Royal Institute of International Affairs, em Londres. (N. T.)

ocidental aos rudes, semi-selvagens e em larga medida bárbaros povos orientais.

Os judeus franceses, no seu conjunto, estavam menos interessados na Palestina; mas não faltavam, entre eles, as excepções, sendo a mais notável a representada pelo grande barão Edmond de Rothschild. As suas aldeias — as colónias por ele fundadas — encarnam um ideal francês, com belos vinhedos e olivais franceses, elegantes, encantadoras e fechadas sobre si próprias: expressão de uma visão pacífica, rural e levemente nostálgica da vida dos agricultores e dos seus jornaleiros, que faz com que os primeiros, judeus, se instalem na colina e os segundos, árabes, na planície, ao mesmo tempo que o grande proprietário fundiário, proprietário da terra, distante e misterioso, reside do outro lado do mar.

Os judeus alemães queriam um mundo bem ordenado, moderno, rebrilhante de asseio, podendo recorrer ao melhor do conhecimento em matéria de economia aplicada e tecnologia, dotado de regras até certo ponto democráticas, mas formando, no seu conjunto, uma organização económica e política bem disciplinada, eficaz, competente, de acordo com um modelo do fim do século XIX, a que não chamarei propriamente prussiano, mas que se caracterizava decerto por uma regulamentação cuidadosa e fundamentos solidamente estabelecidos.

Os judeus americanos talvez quisessem qualquer coisa de mais aerodinâmico, mas, ao mesmo tempo, cativante do ponto de vista afectivo. Qualquer coisa que combinasse intimamente uma farta dose de entusiasmo popular apaixonado e romântico com as descobertas e melhoramentos do século XX, que se revelassem mais capazes, mais recentes, mais actuais em matéria de economias de mão-de-obra, bem como com os inventos mecânicos mais conseguidos à escala de todo o mundo. Queriam uma Palestina tangível e concretamente na vanguarda do progresso material, artístico e espiritual — uma Palestina que os judeus pudessem exhibir perante o olhar de admiração de todos os demais povos. Mas queriam que essa Palestina fosse ao mesmo tempo a pátria idealizada, ao mesmo tempo pública e docemente familiar, graças à qual os judeus pudessem ser identificados na América como um dos grandes grupos de imigrantes que compõem o país.

Mas a comunidade de longe mais importante que devemos considerar é a que esteve mais estreitamente ligada às primeiras tentativas de instalação de colonos em Israel, quer dizer, a formada pelos judeus

a medida bárbaros po-
am menos interessados
excepções, sendo a mais
mond de Rothschild. As
— encarnam um ideal
es, elegantes, encanta-
de uma visão pacífica,
cultores e dos seus jor-
s, se instalem na colina
empo que o grande pro-
nte e misterioso, reside

m ordenado, moderno,
elhor do conhecimento
a, dotado de regras até
eu conjunto, uma orga-
da, eficaz, competente,
xix, a que não chamarei
ava decerto por uma re-
amente estabelecidos.
qualquer coisa de mais ae-
do ponto de vista afec-
ente uma farta dose de
com as descobertas e
em mais capazes, mais
as de mão-de-obra, bem
guidos à escala de todo
concretamente na van-
ritual — uma Palestina
de admiração de todos
estina fosse ao mesmo
ública e docemente fa-
identificados na Améri-
s que compõem o país.
nte que devemos consi-
às primeiras tentativas
a formada pelos judeus

russos e polacos. Quer pelo número, quer pela influência exercida, prevaleciam sobre os judeus ocidentais. Parece quase óbvio pensar que, se não existissem senão os judeus do mundo ocidental, ou até mesmo os judeus do Ocidente e os judeus das regiões orientais, muçulmanas, não existiria hoje nada de semelhante ao actual Estado de Israel. Quaisquer que fossem os problemas (sem dúvida, reais) que afligiam os judeus do Ocidente, por mais verdadeira, penetrante e inovadora que fosse a análise absolutamente implacável feita por Herzl das suas enfermidades, não existia no princípio do nosso século uma causa suficientemente premente para desenraizar dos lugares onde se encontravam os judeus ocidentais — instalados numa maneira de viver bastante segura e confortável, materialmente bem dotados e não perseguidos em termos morais ou políticos —, levando-os a empreender uma longa viagem rumo à Palestina. Sem o carácter e as necessidades dos judeus da Europa de Leste, Israel não teria existido. Neste sentido, podemos considerá-los absolutamente *sine quibus non*, ao mesmo tempo que a compreensão adequada do seu papel é indispensável à compreensão do que em seguida se passou.

Por isso, gostaria de dizer alguma coisa acerca da sua instalação na Palestina. Devido a certas circunstâncias históricas, os judeus da Europa de Leste adoptavam um tipo de instalação que lhes era próprio. Ao contrário dos seus confrades ocidentais, tinham-se tornado uma espécie de Estado dentro do Estado, com os seus próprios ideais políticos, sociais, religiosos e humanos. Não gostaria de generalizar no que se refere aos países ocidentais, dos quais temo quase nada saber. Por efeito da perseguição política e social que os visava, os judeus da Rússia e da Polónia tinham-se visto confinados numa espécie de enorme *ghetto* unificado, chamado a Zona de Colonização (*Pale of Settlement*), e embora não fossem estimados — ou talvez precisamente por não serem estimados — pelo governo e pela burocracia russos, sobretudo por volta de finais do século xix e princípios do século seguinte, continuaram a habitar a sua concha medieval, tendo criado uma organização interna particular. Desenvolveram uma vida interior extremamente forte e, de certo modo, a evolução da modernidade afectou-os menos do que no caso de qualquer outra comunidade judaica da Europa. Se temos dificuldade em imaginar como era a vida na Europa medieval, penso que, ainda na década de 1890-1900, a existência numa pequena cidade judaica autenticamente re-

ligiosa da Rússia Ocidental se aproximava mais dela do que da vida em qualquer comunidade moderna, em qualquer ponto do continente. No conjunto, os seus habitantes estavam relativamente ao abrigo da intrusão de forças externas, embora sofressem a sua influência. Apesar da miséria económica e do ostracismo social, a sua vida imaginativa e moral era satisfatória, rica e, com frequência, alegremente animada. Os judeus de uma cidade como essa estavam rodeados por todos os lados de camponeses russos, pelos quais não experimentavam ódio, mas que consideravam seres humanos de uma espécie inferior e com os quais mantinham contactos limitados. Viviam no interior dos muros da sua comunidade, conhecendo uma existência densamente entretida pela rede das relações de índole tradicional, e desenvolveram instituições peculiares. No exterior, a perseguição e a pressão do governo russo eram tremendas; mas os que se encontravam ao abrigo do mundo em questão sentiam-se moral e espiritualmente seguros. Esse mundo era uma casa — uma casa que fora construída sobre sólidos alicerces.

Foi este grupo que, de certo modo, transferiu a sua base institucional para o novo país. E é isso que explica a profunda continuidade existente entre a Palestina judaica e o seu passado judaico imediato. Podemos justificadamente perguntar-nos como é possível construir um Estado artificialmente. Será, com efeito, exequível a implantação de uma sociedade prefabricada? Não deveremos antes, a este propósito, aceitar na íntegra as ideias tradicionalistas de Burke e essa sua espécie de conservadorismo, dando razão aos que dizem que é impossível fabricar Estados; que estes devem desenvolver-se pouco a pouco; que o crescimento de uma civilização é um processo imperceptível, que avança a pequenos passos, dificilmente mensuráveis; que intervêm factores imponderáveis; que há uma multiplicidade de pequenas causas que acabam por exercer uma influência decisiva, mas que é ao mesmo tempo impossível identificar, apesar dos efeitos imensos que engendram, invisíveis e inanalísáveis ao nível individual? Explicam-nos que não se pode criar um Estado como se fabrica uma máquina, ou como se de qualquer outro objecto artificial se tratasse. É necessário que existam as raízes, um processo de crescimento, um terreno. Terá de ocorrer uma acumulação de tradições imperceptível, de se formar uma espécie de precipitado da tradição multissecular. Mas a verdade é que o impossível parece ter acontecido —

delas do que da vida
ponto do continente.
amente ao abrigo da
sua influência. Ape-
a sua vida imagina-
cia, alegremente ani-
tavam rodeados por
is não experimenta-
s de uma espécie in-
tados. Viviam no in-
ndo uma existência
índole tradicional, e
or, a perseguição e a
os que se encontra-
e moral é espiritual-
a casa que fora cons-

a sua base institucio-
profunda continuidade
do judaico imediato.
é possível construir
quível a implantação
antes, a este propó-
de Burke e essa sua
que dizem que é im-
envolver-se pouco a
um processo imper-
lmente mensuráveis;
na multiplicidade de
influência decisiva,
ar, apesar dos efeitos
veis ao nível indivi-
estado como se fabri-
o objecto artificial se
a processo de cresci-
ção de tradições im-
ado da tradição mul-
ce ter acontecido —

estamos a assistir à emergência de um Estado que, ao longo dos seus primeiros anos de vida, foi criado, segundo indicam todas as aparências, a partir de elementos prefabricados: um fragmento italiano, outros ingleses, outros ainda alemães, peças e ingredientes provenientes de todo o mundo e que rapidamente se conjugaram uns com os outros. E, contudo, como a vara de Araão, esta entidade aparentemente morta, esta artificial peça de madeira, composta de fracções articuladas à força e improvisadamente, em condições críticas e ao ritmo de uma precipitação terrível, cobre-se de folhas verdes e novos rebentos.

Trata-se de um facto absolutamente assombroso. Só o parece um pouco menos quando temos presente que a comunidade judaica vivia com um sistema de valores portátil, uma tradição com rodas que, como a Arca da Aliança, operou a viagem de regresso a Jerusalém pelo deserto do exílio, atravessando a Europa Central e chegando, por fim, à Rússia e à Polónia russa. Parou nessas regiões, onde encontraria uma espécie de morada temporária, com a sua tradição que não tinha raízes num solo especificamente russo ou polaco, porque as suas raízes já não eram nem territoriais nem geográficas. Tratava-se de uma unidade institucional efectiva, de um modelo concreto de vida, de um modo de viver que não se ligava a quase nenhum outro modo de viver. Os judeus de Inglaterra, da Holanda, da Alemanha e da América não podiam reivindicar a posse de qualquer experiência comparável, nem talvez estivessem nisso interessados; as suas histórias, ao longo dos tempos modernos, tinham sido diferentes, e, antes de Hitler, mais felizes e, talvez, menos interessantes.

A que instituições nos podemos, então, referir? Compunham-se, pelo menos, de dois elementos. Por um lado, havia a religião judaica e o modo de viver tradicional e religioso dos judeus, que, em condições generalizadas de humilhação, de miséria e sofrimento, acabaram por engendrar um sentimento profundo de igualdade, de tal maneira que todos — ricos e pobres, homens relativamente influentes e homens que de maneira nenhuma o eram — se sentiam ligados por esses vínculos especiais de solidariedade e fraternidade que habitualmente se forjam no interior de uma condição comum de escravidão. Ficou a dever-se a estas circunstâncias que os judeus em causa constituíssem uma comunidade mais densa, com relações internas mais estreitas, por comparação com as comunidades do mundo exterior, mais livres, mas também menos coesas. Por outro lado, os judeus ten-

dem, em todos os países, à assimilação através dos movimentos que os rodeiam. Na Rússia e na Polónia, assimilaram as tradições humanistas e liberais, radicais e sociais-democratas, de revolta intelectual que os melhores elementos desses países desenvolveram em resposta à forma cruel e inconcebivelmente estúpida de despotismo que o regime czarista mantinha em funcionamento.

Não é fácil, para quem a não tenha conhecido, imaginar esta curiosa mescla de religiosidade medieval antiga e devota, com a sua enorme força centrípeta e conservadora, por um lado, e de ideais liberais e democráticos, característicos do século XIX, por outro. Os emancipados, ex-habitantes da Zona de Colonização, conservaram as suas preferências tradicionais, mas adquiriram, ao mesmo tempo, novas convicções: as do evangelho da *intelligentsia* liberal. Acreditavam na virtude humana, no conhecimento, na ciência, na razão; acreditavam em tudo aquilo em que haviam acreditado os revolucionários ocidentais de 1848. E quem for hoje a Israel, descobrirá que o estudo dos ideais do século XIX nos proporciona uma chave muito mais eficaz para a compreensão da mentalidade dos seus governantes e dos seus métodos do que o estudo dos ideais do século XX. Em certo sentido, Israel é um anacronismo: um anacronismo extremamente precioso, interessante e portador de uma enorme força de inspiração, mas, apesar disso, um fenómeno estranho e único no século XX. Os ideais que os judeus importaram e a cultura que souberam construir no relativo vazio da Palestina — sendo as contra-influências reduzidas ao mínimo, dada a manifesta fraqueza da cultura muçulmana naquela fracção do mundo árabe — assentavam em princípios tipicamente do século XIX: a crença na liberdade frente às imposições do governo, nas liberdades civis, na igualdade, nos direitos humanos, numa versão da democracia que, no decorrer do século XX, se revelou, infelizmente, não demasiado sólida frente às forças renovadas e furiosas que contra ela se desencadearam.

Israel é um enclave, um curioso fragmento do passado liberal, onde estas ideias foram — e continuam a ser — alvo de uma sinceridade apaixonada e resoluta. O que lhe dá o seu ar singularmente insólito. Quem quiser compreender a organização política de Israel fará bem em estudar a história das ideias liberais na Europa do século XIX e, em seguida, a história dos reflexos que essas ideias encontraram no espírito dos liberais e dos socialistas russos. Os judeus russos, que

vés dos movimentos que
aram as tradições huma-
as, de revolta intelectual
envolveram em resposta
de despotismo que o re-

ido, imaginar esta curio-
devota, com a sua enor-
lado, e de ideais liberais
e, por outro. Os emanci-
ção, conservaram as suas
o mesmo tempo, novas
e liberal. Acreditavam na
a, na razão; acreditavam
e revolucionários ociden-
obrirá que o estudo dos
chave muito mais eficaz
s governantes e dos seus
lo xx. Em certo sentido,
extremamente precioso,
de inspiração, mas, ape-
século xx. Os ideais que
am construir no relativo
ncias reduzidas ao míni-
culmana naquela fracção
os tipicamente do século
ções do governo, nas li-
manos, numa versão da
se revelou, infelizmente,
adas e furiosas que con-

o do passado liberal, on-
- alvo de uma sincerida-
ar singularmente insóli-
o política de Israel fará
na Europa do século xix
as ideias encontraram no
s. Os judeus russos, que

deixaram uma marca tão profunda na estrutura social e política da Pa-
lestina judaica da época do Mandato — sendo Israel bastante fiel a es-
se legado —, irmãos e herdeiros desses intelectuais russos idealistas,
bem como dos artesãos pobres, dos jornaleiros que lutavam pela sua
sobrevivência e dos operários de fábrica por cuja causa combateram.
Qualquer investigador das instituições políticas que deseje com-
preender o Estado de Israel deverá ter presente que os seus partidos
políticos têm por origem o ocidentalismo russo, as Luzes liberais rus-
sas, as ideias e as aspirações que uniram toda a oposição à opressão
czarista, e que, depois de um breve triunfo, seriam tão expeditiva e
cinicamente lançadas borda fora pelos bolcheviques. Os liberais rus-
sos do século xix, não marcados pelas cicatrizes das desilusões e fr-
cassos, pelas frustrações paralisantes que os democratas e liberais ti-
nham sofrido na Europa, permaneciam confiantes, e os seus
discípulos judeus ainda hoje mantêm em abundância a esperança, o
entusiasmo e uma certa força interior característica. Quando exami-
namos, por exemplo, os partidos Mapai e Mapam — o Partido Tra-
balhista e o Partido da Esquerda Radical, que alimenta misteriosas
simpatias relativamente à União Soviética —, veremos que um e ou-
tro se parecem com os grupos de idealistas que integravam o Partido
Menchevique e o Partido Socialista-Revolucionário russos: o segun-
do, com a sua mística agrária; o primeiro, com a sua crença peculiar
na possibilidade de conciliar a socialização das indústrias de base
com a manutenção de um, por assim dizer, máximo grau de liberda-
de cultural e individual.

Existe um vínculo directo entre os socialistas-revolucionários rus-
sos e os primeiros colonizadores judeus da Palestina, com a sua cren-
ça de sabor rousseauiano no poder regenerador do contacto com a
terra, e os traços que partilham com os estudantes russos que, nas dé-
cadas de 1870 e 1880, aspiravam a «ir ao povo», e se formavam se-
gundo os mais puros princípios do liberalismo agrário. Tanto uns co-
mo outros acreditavam na vida em ligação com a terra, no contacto
com os camponeses, numa existência salutar e distante dos refina-
mentos corruptores das grandes cidades, na fuga aos factores moral-
mente devastadores que atingiam os indivíduos deformados e mutila-
dos pelo modo característico de desenvolvimento da sociedade
moderna e cuja experiência os dois grupos (os intelectuais e os ju-
deus) haviam conhecido, sob a forma de uma situação anómala de

isolamento frente a uma maioria bárbara e de vulnerabilidade às perseguições que aquela lhes movia. Como é natural, nem tudo vinha da Rússia. O Irgun, um partido semifascista, não imita qualquer partido russo, mas mantém-se muito próximo das suas origens polacas; tem, com efeito, traços comuns com os coronéis de Pilsudski dos anos 20, inspirados por um culto da honra que lhes era próprio. Tal é a nascente do seu terrorismo, do seu heroísmo, da sua brutalidade e de uma certa versão de desumanidade romântica e byroniana. E, quando olharmos para o extremo oposto, para os terroristas de esquerda do Bando Stern, damos-nos conta de que são herdeiros directos dos pequenos grupos da ala terrorista dos socialistas-revolucionários de esquerda russos, que acreditavam no assassinio individual como método politicamente imprescindível. É possível que se tenham extraviado e gravemente, mas as suas raízes remontam a esses mesmos círculos humanitários e idealistas (hoje obsoletos e desaparecidos) da *intelligentsia* liberal da sociedade russo-polaca do século XIX. Quem não for capaz de o ver estará condenado a não entender correctamente os factos.

Os ideais que inspiraram nos primeiros sionistas russos e polacos o projecto de emigração rumo à Palestina — ideais que continuam hoje dominantes — provinham dos liberais russos. Eram esses ideais que animavam os primeiros a chegar, partidos do seu país de origem sem que ninguém a isso os obrigasse. Há uma diferença muito grande entre a força moral exercida por quem parte na ausência de qualquer evidente necessidade económica ou pressão política e quem parte porque é violentamente expulso do seu país de origem. Como é natural, a influência moral de quem se move por sua vontade, por meio de um acto de escolha ética deliberada, será verosimilmente maior do que a de quem, transtornado e abalado pelas vagas de uma desgraça que não decidiu nem compreende, se vê em muitos casos impelido a buscar uma praia protectora, que se lhe vai tornando pouco a pouco familiar, mas que, de início, lhe parece talvez não menos desconcertante do que lhe poderia parecer qualquer outro país remoto e estrangeiro. Os que partiram voluntariamente, ou seja, as primeiras gerações, trouxeram sem dúvida consigo uma aura de entusiasmo liberal e uma espécie de fé semi-socialista temperada (não me parece que seja possível adiantar muito mais na matéria) muito pouco marxista, apesar de toda a sua fraseologia marxizante, e moldada por

avulta
menta
se situ
sérias
vel, c
à sua

Pod
russos
mo qu
Israel
aband
pital d
como
tivesse
apesar
— nas
blica,
cio, e
e espe
existê
caros
tes qu

É b
monta
Viena
olhar
Estad
toda a
do co
dualis
extrem
Israel
-se, se
ros in
proce
mo;
ainda
lícito

vulnerabilidade às per-
ral, nem tudo vinha da
imita qualquer partido
s origens polacas; tem,
Pilsudski dos anos 20,
a próprio. Tal é a nas-
a brutalidade e de uma
niana. E, quando olha-
de esquerda do Bando
directos dos pequenos
cionários de esquerda
tal como método poli-
ham extraviado e gra-
sses mesmos círculos
aparecidos) da *intelli-*
éculo XIX. Quem não
nder correctamente os

itas russos e polacos o
is que continuam ho-
os. Eram esses ideais
do seu país de origem
diferença muito gran-
na ausência de qual-
o política e quem par-
de origem. Como é
por sua vontade, por
será verosimilmente
o pelas vagas de uma
vê em muitos casos
he vai tornando pou-
ce talvez não menos
quer outro país remo-
e, ou seja, as primei-
a aura de entusiasmo
rada (não me parece
a) muito pouco mar-
ante, e moldada por

avultadas doses de cepticismo, de individualismo e de empirismo: mentalidade peculiar que os judeus, sobretudo aqueles cujas origens se situavam na Rússia e na Polónia, extraíam em parte das suas misérias e sofrimentos e, em parte, do sistema político fluido, permeável, caótico e ainda não muito organizado que, na Palestina, presidia à sua formação.

Pode parecer que, ao atribuir um primazia tão vincada aos colonos russos e às suas ideias, estou a ceder à tentação do exagero. É legítimo que se pergunte: e o elemento alemão? Que fim teria conhecido Israel no momento mais crítico, em guerra com os Estados árabes e abandonado pelos seus amigos ocidentais, sem as capacidades e o capital dos alemães, o seu talento organizativo tanto em tempos de paz como de guerra? Sim, qual teria sido o desfecho, então? Talvez Israel tivesse desaparecido, vítima da destruição e da derrota. E todavia, apesar do contributo decisivo representado pelos colonos alemães — nas artes e nas ciências, nas forças armadas e na administração pública, no domínio judicial e no campo das manufacturas e do comércio, e, em suma, em todas as esferas da vida e em todas as profissões e especialidades técnicas —, apesar de tudo, dizíamos, o núcleo da existência nacional quase não foi tocado pelos valores que são mais caros aos judeus alemães. Destes, com efeito, tende a esperar-se antes que se adaptem a um horizonte que lhes é muitas vezes estranho.

É bem pouco o que na actual situação de Israel podemos fazer remontar às ideias ou às práticas dos imigrados civilizados de Berlim, Viena ou Frankfurt; e muito é, pelo contrário, o que nos impele o olhar para Leste. Israel é hoje uma espécie de *Welfare State*, o tipo de Estado que, no final da guerra, muitos desejavam ver instaurar-se por toda a parte — um país que não é comunista nem avança a caminho do comunismo, mas um país onde não se regista também um individualismo exacerbado que engendre uma medida excessiva de graus extremos de clamorosa injustiça social. De que modo aconteceu que Israel acabasse por encarnar este ideal? Em parte, isso ficou a dever-se, sem dúvida, à dinâmica das coisas. O país era pobre e os primeiros imigrantes provinham das fileiras dos pobres; a sua criação processou-se a um ritmo irregular; o socialismo precedeu o capitalismo; os sindicatos eram já uma força quando os industriais estavam ainda longe de poderem pensar em vir a sê-lo — pelo que talvez seja lícito observar aqui que os judeus fazem tudo às avessas. Mas — pon-

to em que se torna necessário insistir —, para o efeito, concorreram também as crenças que os primeiros pioneiros trouxeram consigo e que parecerão quase ininteligíveis se não se conhecer o clima político, de um idealismo peculiar — do qual fazia parte um culto quase místico do liberalismo britânico e das instituições parlamentares britânicas — que, nos seus países de origem, presidiu à formação dos pais fundadores (alguns dos quais se contam decerto entre aqueles que, segundo se diz, um famoso oficial inglês, classificou já este ano¹ como criminosos oriundos dos *ghettos* da Europa).

Um dos factos extraordinários que contribuiu para formar a nova sociedade foi o da ressurreição da língua hebraica. O fenómeno foi alvo de grande número de objecções e críticas. Sustentou-se que o *réchauffage* de uma língua clássica, em boa parte usada com fins rituais, produziria um artificialismo extremo; que se tratava de uma língua extravagante, que isolaria os que a adoptassem da comunidade dos povos civilizados; que significava uma violência contra a «verdadeira» língua dos judeus, o iídiche, idioma de uso corrente e com raízes profundas na vida do povo. Todos estes argumentos foram varridos pelos acontecimentos. O hebraico registou um triunfo extraordinário, em parte porque era o único instrumento de comunicação comum igualmente sagrado para todos os imigrantes, e em parte por ser o antigo veículo de uma literatura insigne, cujos motivos exerceram a sua influência sobre as raízes de todo o mundo do pensamento e da imaginação europeus. O que tornou o hebraico um instrumento educativo dotado de uma força incomparável. As palavras, os pensamentos e o comportamento não são elementos que se deixem dissociar com facilidade. Todo o calor, recursos de humor e vivacidade, toda a esplêndida força expressiva da língua iídiche, toda a alegria e todas as lágrimas dos muitos séculos de exílio nela incorporadas, não bastam para anular a circunstância de o iídiche ser uma gíria, que, como todas as coisas que nascem em condições de existência degradadas, é um idioma informe, insuficientemente disciplinado e insuficientemente rigoroso, excessivamente maleável — ao passo que o hebraico (como muitas outras coisas de Israel, mas talvez mais efectivamente do que qualquer outro factor) se transformou num instrumento ao serviço da promoção da dignidade humana, num meio

¹ 1953.

para o efeito, concorreram vários fatores trouxeram consigo e conhecer o clima político fazia parte um culto quase às reuniões parlamentares britânicas, presidiu à formação dos laços de amizade entre aqueles países, classificou já este ano¹ (Europa).

contribuiu para formar a nova identidade. O fenómeno foi analisado. Sustentou-se que o relatório usado com fins ridículos; que se tratava de uma adoção da comunidade — uma violência contra a linguagem de uso corrente e estes argumentos foram registados um triunfo experimental de comunicação com os imigrantes, e em parte a insigne, cujos motivos de todo o mundo do penhorou o hebraico um incomparável. As palavras, elementos que se deixem ressonâncias de humor e vivacidade iídiche, toda a alegria do exílio nela incorporadas, iídiche ser uma glória, que, condições de existência degradante disciplinado e insuficiente — ao passo que o hebraico, mas talvez mais se transformou num instrumento de humanidade, num meio

permitindo recriar um mínimo de disciplina, tanto no plano afectivo como na ordem das razões. É a adaptação de uma tradição autêntica, cujas formas longamente desejadas, longamente ansiadas, se impuseram ao caos de um nomadismo sem terra e das fronteiras imprecisas, aos expedientes de conveniência de exilados errantes, obliterando, por meio de qualquer coisa de sólido, mas também de profundamente familiar e tradicional, a recordação das feridas passadas e das servidões passadas. De entre todos os factores, incluindo o exército, que no moderno Israel são postos ao serviço da criação de uma nação democrática e liberal, o hebraico é o de mais profundo alcance, o mais influente e o que obteve maior sucesso — longe de representar, como muitas vezes ouvimos dizer, um simples meio de reforço do chauvinismo e do isolacionismo.

Outro dos factores que contribuiu para combinar os diversos elementos presentes, superando diferenças que, de outro modo, talvez se revelassem demasiado vincadas, foi a guerra contra os Estados árabes. É um facto triste e melancólico, e altamente desonroso para a natureza humana, que as guerras produzam uma coesão, uma solidariedade e um entusiasmo comuns, que raros outros fenómenos são capazes de engendrar. Lembro-me de ter ouvido um célebre estadista israelita, que, enquanto social-democrata, se formara num ódio sem reservas pela guerra, que deplorara a guerra com os árabes, que nada fizera para a favorecer mas antes muito para a impedir, e que a considerava uma história triste e malfadada, dizer-me, contudo, não poder negar que, devido a essa guerra, uma tradição ganhara forma, tivera lugar a emergência de uma base para o novo Estado. O sangue dos mártires acelerara, sem dúvida, o germinar das sementes do espírito nacional, que teria sido, noutras condições, um processo bem mais demorado. É verdade que, à semelhança do que se passou em Inglaterra durante o *Blitz* de 1940-1941, se verificaram um encontro e uma fusão violenta de ideais muito diversos: qualquer coisa que, apesar de se ter dissolvido em certa medida no final da guerra (como na Grã-Bretanha, uma vez mais), continua a ser, todavia, uma indispensável base moral dos esforços comuns do povo de Israel.

Se não se compreender que, em certo sentido, estes cidadãos de um novo Estado têm a impressão de viver numa espécie de bivaque (senão exactamente num acampamento de batalha, no lugar designado pelas ordens de marcha dos exércitos hostis); se não se considerar que

se sentem constantemente em perigo, senão de extermínio, pelo menos de agressão, e que uma situação que tal, além de exacerbar os vícios do chauvinismo e do puritanismo, faz com que surjam nos seres humanos certas virtudes, certas formas de altruísmo, uma ocasião concreta de expressão de uma generosidade e de uma tolerância que raramente vêm à tona noutras condições — toda a sua história nos parecerá ininteligível. É indubitável que, tomando por critério as leis da economia, da sociologia e de numerosas outras ciências sociais respeitáveis, os cidadãos do novo Estado deveriam ter sido de há muito derrotados.

O resultado da acção de tantas forças anómalas foi a emergência de uma nova espécie de seres humanos. Se nos interrogarmos sobre o que queriam os fundadores do movimento sionista, pois bem, a resposta é que queriam criar um judeu novo, cada um deles segundo o seu próprio modelo. É indubitável que os judeus ingleses queriam ver desabrochar em Israel o melhor do judeu inglês típico. Os judeus russos queriam o predomínio das melhores qualidades do judeu russo, impregnado de idealismo liberal; os judeus australianos, estipulavam o tipo do judeu australiano; os judeus iraquianos desejavam provavelmente ver no judeu novo os traços mais dignos de admiração do carácter iraquiano. Nenhuma destas ambições seria realizada, porque se o homem propõe, as forças da história dispõem, depois, de modo muito diferente. O que acabou por emergir foi o embrião de uma nacionalidade israelita, ou seja, qualquer coisa que, durante dois mil anos, não existira. É natural que nos perguntemos que fisionomia será a destes novos seres humanos. Não é fácil descrevê-los. Parece-me que a sua característica mais notável é a dissemelhança relativamente à ideia do judeu estabelecida no espírito de quase todos os não-judeus. No que se poderá ver um motivo de orgulho ou de queixa, de regozijo ou de dor, segundo as predilecções de cada um.

Em Israel, são extremamente raros os banqueiros eminentes e os eminentes advogados, e não são muitos também os cientistas de génio; são pouquíssimas, por fim, as pessoas cuja principal actividade e objectivo são a acumulação de riqueza. Do mesmo modo, são poucos os críticos profissionais (dos amadores, não falo aqui), e são escassos os intelectuais de café, requintados e dados ao tabuleiro de xadrez — essas figuras que a altas horas da noite nos fornecem uma mistura peculiar de Freud, Marx e Sartre, ou de qualquer outra coisa que, ao

io de extermínio, pelo me-
l, além de exacerbar os ví-
com que surjam nos seres
de altruísmo, uma ocasião
le e de uma tolerância que
toda a sua história nos pa-
ando por critério as leis da
outras ciências sociais res-
eriam ter sido de há muito

ómalas foi a emergência de
nos interrogarmos sobre o
sionista, pois bem, a res-
cada um deles segundo o
deus ingleses queriam ver
glês típico. Os judeus rus-
qualidades do judeu russo,
e australianos, estipulavam
quianos desejavam prova-
s dignos de admiração do
ões seria realizada, porque
dispõem, depois, de modo
foi o embrião de uma na-
isa que, durante dois mil
ntemos que fisionomia se-
il descrevê-los. Parece-me
issemelhança relativamen-
to de quase todos os não-
e orgulho ou de queixa, de
s de cada um.

banqueiros eminentes e os
mbém os cientistas de gé-
cuja principal actividade e
mesmo modo, são poucos
o falo aqui), e são escassos
ao tabuleiro de xadrez —
fornecem uma mistura pe-
qualquer outra coisa que, ao

mesmo tempo, esteja na moda e pareça escandalosa — indivíduos que procuram sensações fortes, em parte sinceros, em parte fraudulentos, por vezes interessantes, outras vezes deliberadamente sórdidos e obscenos, divertidos, destrutivos, superficiais e inclinados ao exibicionismo e à vulgaridade, que tendem a florescer em mundos culturais em declínio ou inseguros, como a Alemanha de Weimar ou certos sectores dos actuais Estados Unidos. Vêm-se pouquíssimas pessoas desse género em Israel, e a sua forma de actividade característica é alvo de reduzida estima. Os turistas que visitam Telavive à espera de descobrirem actividades dessa espécie particular e procuram esses sabores intensos — os frutos da decadência e do desespero autocrítico — sentem-se fortemente desiludidos pela relativa tranquilidade, a relativa rudeza com que deparam: uma espécie de teimosa normalidade e de uma solidez, saúde e simplicidade satisfeitas, que os judeus amplamente mereceram, sem dúvida. A verdade é que não se pode dizer que, na sua vida, tenham até agora faltado os aromas, os sabores intensos e condimentados de todo o género de especiarias. De todos estes elementos, se alguma coisa tiveram, foi excessiva abundância, tão excessiva que os fazia correr o risco de se intoxicarem, e de intoxicarem os seus vizinhos. Tais elementos são, pois, em Israel, pouco apreciados. O que lá encontramos são pessoas que nasceram num dado país, não muito diferentes dos naturais de outros Estados mediterrânicos, e não produtos artificiais de uma *intelligentsia* liberal europeia em declínio.

Tudo isto pode ser — ou não — motivo de queixa. É verdade que conheci pessoas que foram a Israel e se sentiram amargamente frustradas quando verificaram que as artes não floresciam por lá tanto como seria de desejar. Não há grandes romancistas israelitas; há alguns bons contistas, mas que são homens da velha geração, que aperfeiçoaram a sua arte de composição antes de terem desembarcado na Palestina. No conjunto, não há grandes pensadores, nem grandes poetas, ou pintores, escultores, compositores: a música israelita é digna de respeito, a pintura nada tem de desprezível, a literatura relativamente boa, a arquitectura começa a melhorar, e assim por diante. Todas estas actividades são cultivadas com resultados decorosos, não inferiores decerto aos das civilizações do Médio Oriente, nem talvez aos de certos países ocidentais menos avançados. Mas a expectativa de uma floração imprevista de obras geniais, essa curiosa esperança de que a

luz chegaria do Oriente repentinamente e sem demora, a ideia segundo a qual no novo mundo deveria surgir um grupo de homens excepcionalmente dotados, que se revelariam aos olhos do mundo, de um instante para o outro, como portadores de uma nova mensagem intelectual e moral, de tal ordem que a humanidade se perguntaria como teria sido possível a presença miraculosa de tantos génios convergindo numa mesma massa assombrosa — nada disso, felizmente, se verificou.

Israel tem, portanto, a possibilidade de continuar a crescer em condições que é permitido descrever como quase normais. Tal era, sem margem para dúvidas, o que Herzl queria, embora já não seja tão claro que todos os seus adeptos se encontrassem conquistados em igual medida por qualquer coisa de tão normal e comum. É verdade que, entre os primeiros pioneiros sionistas, havia quem falasse como se tivesse a ambição de criar um enclave cultural, uma super-universidade, um santuário, um templo simultaneamente sagrado e laico, que levaria a cabo uma missão espiritual e educativa, em vez de constituir uma comunidade ocupada pelas tarefas comuns da vida quotidiana. Mas, pelo meu lado, não consigo admitir a ideia de que o dever do homem, de qualquer homem, seja produzir obras geniais, iluminando o mundo de sabedoria. Se o fizer, tanto melhor — para ele e para o mundo. Apesar de tudo, creio que o principal dever dos seres humanos consiste em viverem a sua vida segundo o seu juízo; em desenvolverem as faculdades que possuem, sejam elas quais forem, sem com isso lesarem o próximo; em se realizarem a si próprios no maior número possível de direcções e com toda a liberdade, variedade e riqueza de que possam usar, sem se preocuparem demasiado com a questão de saber se se mantêm à altura dos cumes alcançados na história passada, e sem olharem ansiosamente em seu redor, tentando verificar se as suas conquistas são comparáveis às dos pontos mais elevados atingidos pelo génio dos vizinhos, nem ficarem de olhos postos nas outras nações ou interrogarem-se sobre se elas se estão a desenvolver nos termos precisos em que esperavam vê-las desenvolver-se.

Falei acima da consciência de si peculiar — da consciência de si e das próprias condições intensificada e por vezes levada demasiado longe — que representa, por si só, uma componente importante da «questão judaica». Era fatal que houvesse uma reacção. Em Israel, acontece, portanto, podermos deparar com pessoas que dizem: «Não

estamos muito
país. É verda
da Europa, e
nem por isso
canadianos
que seria um
alemães, dos
te, uma vez
que lhe é pró
à América, à
tudiar história
espécie de pro
nós viemos d
provenientes
funcionar ber
mum, e não s
dependência
ao destino de
pela posição
quais escolhe
levaram a pe

Trata-se de
moralmente
tam seja, em
mais tempera
nos natural
da a chorar
-los, mas nã
tristes herdei
lo começo. A
jovens e sau
normal. Que
desembaraça
sempre algu
Não podem
enquanto co
veis fios a to
corpo, por qu

lemora, a ideia segundo a qual o tipo de homens excepcionais do mundo, de uma nova mensagem intelectual, se perguntaria como os génios convergiram, felizmente, se veio a crescer em conformidade. Tal era, sem dúvida, já não seja tão claro, conquistados em igual medida. É verdade que, em falasse como se tivesse, uma super-universidade sagrada e laica, que, em vez de constituir as da vida quotidiana, de que o dever do homem geniais, iluminando o — para ele e para o — viver dos seres humanos, seu juízo; em desenrolar as quais forem, sem a si próprios no maior variedade, variedade e ritmo demasiado com as coisas alcançados na história, eu redor, tentando ver os pontos mais elevados, de olhos postos nelas se estão a desenvolver-se. A consciência de si e a vida levada demasiado onerosa importante da reacção. Em Israel, as coisas que dizem: «Não

estamos muito interessados no mundo lá de fora. Nascemos neste país. É verdade, viemos de outros lugares. Os americanos chegaram da Europa, e o mesmo se diga dos australianos e dos canadianos. Mas nem por isso deixaria de ser um erro considerar os australianos e os canadianos como uma subespécie dos ingleses — do mesmo modo que seria um erro considerar os americanos como uma subespécie dos alemães, dos italianos, dos holandeses, dos checos e assim por diante, uma vez que cada um dos povos em causa tem uma mentalidade que lhe é própria. Este aspecto torna-se mais evidente quando vamos à América, à Austrália ou ao Canadá, em vez de nos limitarmos a estudar história e a observar de longe esses países, como se fossem uma espécie de prolongamento da mãe-pátria. É incontestável que também nós viemos de fora e que somos feitos de elementos muito diferentes, provenientes de países diferentes; mas a "panela de pressão" está a funcionar bem. Estamos a assimilar-nos gradualmente a um tipo comum, e não se pode amarrar-nos à nossa história, forçando-nos a uma dependência permanente e a uma preocupação constante em relação ao destino dos judeus que não nos seguiram e cuja sorte é decidida pela posição que ocupam no interior das suas comunidades locais, nas quais escolheram continuar a viver ou nas quais as circunstâncias os levaram a permanecer.»

Trata-se de uma posição extrema, e não pretendo que seja de facto moralmente sustentável, e nem sequer que o número dos que a adoptam seja, em todo o caso, relevante. Mas, sob uma forma atenuada e mais temperada, está decerto destinada a difundir-se. Nada há de menos natural na existência de pessoas que não querem passar a sua vida a chorar os seis milhões de judeus mortos. Não podem esquecer-se, mas não entendem do mesmo modo passar a sua vida como tristes herdeiros de uma tragédia sombria: querem começar a vida pelo começo. Algumas destas pessoas são mulheres e homens comuns, jovens e saudáveis, que perspectivam um futuro feito de actividade normal. Querem ser simples, isentos de complicações; querem desembaraçar-se das neuroses dos seus antepassados, sem que haja sempre alguém por perto a recordar-lhes as desgraças do passado. Não podem desenvolver-se nos termos da sua própria independência enquanto continuarem a constituir uma colónia, presa por inumeráveis fios a toda a Diáspora e a experimentar como um calafrio, no seu corpo, por qualquer coisa que aconteça na outra extremidade dos fios,

fora de Israel. No terreno económico, dependem hoje dos judeus que vivem no resto do mundo, e, mais geralmente, dependem demasiado do resto do mundo, uma vez que não dispõem de uma economia viável, uma vez que as suas importações são mais volumosas do que as suas exportações, e assim por diante. Não é que a autarcia seja um ideal desejável, seja para que país for. Mas se sobreviverem (e não parece haver dúvidas a esse respeito), esta excessiva dependência será deixada para trás, e assistiremos em Israel ao desenvolvimento de um novo tipo de homem e de cidadão. Este novo tipo talvez não produza uma arte extremamente requintada, ou talvez nada de culturalmente extraordinário ou avassalador, mas existirá no mundo, e cada um dos homens que o integram, com os seus companheiros, será feliz, ao mesmo tempo que, todos juntos, serão um povo — o que é, sem dúvida, já bastante.

Se nascer assim uma nova nação diferente dos judeus do mundo do lado de fora, se se afirmar uma distância, se, em suma, a nação israelita se tornar pouco a pouco quase tão diferente (embora nunca completamente diferente) dos judeus do exterior como as outras nações, isso não será coisa que devamos lamentar. Há, entre os próprios judeus, quem diga que toda a presente experiência é uma espécie de «exílio do exílio». Os judeus estiveram exilados durante a Diáspora, e, agora, para escaparem às suas dificuldades e aos seus fardos exilaram-se voluntariamente numa espécie de imenso *ghetto* que fabricaram para si próprios e que tem, além de todas as características daqueles de onde vieram, as adversidades peculiares do Médio Oriente. Em meu entender, trata-se de uma ideia inteiramente falsa. Nenhum país dá menos a impressão do que Israel de ser um grupo humano fechado em si mesmo, cujos membros receosos e retraídos se apinham, ao lado uns dos outros, em busca de protecção, de acordo com a imagem que o *ghetto* não pode deixar de evocar.

É certo que Israel se confronta com numerosos problemas. Para além das assustadoras dificuldades económicas, que sou incompetente para avaliar, sofre os efeitos, nas franjas da grande massa da sua população — que poderíamos classificar em termos aproximativos como uma classe média de orientação liberal —, da insensatez política da direita e da esquerda, numa medida que não é maior, mas também não, e desgraçadamente, menor do que acontece noutros países. Há o problema das relações com os vizinhos e o problema, talvez

em hoje dos judeus que dependem demasiado de uma economia viável volumosa do que as que a autarcia seja um sobrevivem (e não passiva dependência será desenvolvimento de um tipo talvez não produza nada de culturalmente mundo, e cada um dos nheiros, será feliz, ao o — o que é, sem dú-

os judeus do mundo do n suma, a nação israelita (embora nunca como as outras nações, entre os próprios judeus é uma espécie de os durante a Diáspora, es e aos seus fardos imenso *ghetto* que fadas as características iares do Médio Orienteiramente falsa. Ne de ser um grupo hu ceosos e retraídos se protecção, de acordo i evocar.

os problemas. Para que sou incompeten grande massa da sua ermos aproximativos, da insensatez política é maior, mas tam entece noutros países. e o problema, talvez

maior ainda, das suas relações com o mundo exterior. Os israelitas são, como é evidente, um povo predominantemente ocidental: lêem livros ocidentais, pensam pensamentos ocidentais, vêem cinema ocidental. O seu horizonte mental pertence ao Ocidente. Os símbolos, as palavras com que pensam derivam em boa parte das tradições de Inglaterra, de França, da Alemanha, da América, de todos os países da civilização ocidental. E deparam hoje com o problema de assimilarem os novos imigrados que chegam das regiões do Oriente ou de serem assimilados por eles. A preparação militar à qual o recém-chegado é submetido é um elemento fortemente nivelador: o resultado será a ocidentalização ou a «levantinização»? Creio que é demasiado cedo para o podermos saber.

Por outro lado, é indubitável que uma enorme distância separa os israelitas (incluindo a sua própria fracção oriental) dos seus vizinhos árabes, e é certo que os árabes estão animados de sentimentos hostis contra eles, ou até do desejo de os exterminarem. Talvez nada disto tenha as proporções que os líderes árabes consideram vantajoso proclamar, mas é, em todo o caso, suficientemente violento. Nem os árabes nem os seus amigos ocidentais, dentro e fora dos gabinetes governamentais de Londres, Washington e Nova Iorque, se resignam à ideia de que Israel seja um país destinado a sobreviver. As relações de Israel com o mundo exterior são difíceis. Israel sabe que é relativamente pouco o que poderá oferecer em termos de valores materiais. Dá-se conta de ser, até certo ponto, joguete das Grandes Potências: a Babilónia, a Assíria e o Egipto, na Antiguidade; a América, a União Soviética e a Grã-Bretanha, hoje. Continua a ver-se tomado entre as Grandes Potências, que poderão apoiá-lo hoje, para amanhã o abandonarem. A luta ideológica entre as potências dominantes torna-se reccontro violento no solo de Israel, ponto mais sensível do que quase qualquer outro à superfície do globo. Sendo assim as coisas, os israelitas reconhecem ser uma espécie de microcosmos político e intelectual, onde qualquer tendência particular do mundo moderno se torna mais claramente visível, mais agudamente percebida e mais facilmente identificável do que em qualquer outro lugar. Se o reconhecem, nada há, todavia, que possam fazer para sair de semelhante situação. As suas preocupações quotidianas são maiores do que as angústias suscitadas pelas perspectivas a longo prazo. Sentem (e talvez, ao que penso, tenham razão) que, se se comportarem de uma maneira inteli-

gente e construtiva, poderão sobreviver. Cedo ou tarde, acabarão por chegar a um entendimento com os seus vizinhos. Os factores geográficos e étnicos são iniludíveis. Ouso afirmar que os israelitas são, no seu conjunto, demasiado sagazes para se deixarem ficar a ruminar preocupações lúgubres sobre a sua sorte: as aflições quotidianas são, do ponto de vista das suas energias, já absorventes que chegue.

Para um sociólogo sério, Israel é hoje, decerto, o lugar a visitar. Não há outro no mundo em que seja dado observar uma paisagem humana mais variada. Os cientistas sociais deploram a ausência de «condições de laboratório» nas quais se torne possível conduzir as experiências que as suas disciplinas requererem. Pois bem, são essas condições que existem em Israel. Em nenhum outro lugar se pode testemunhar uma colisão e uma «fertilização cruzada» de tipos tão extraordinárias: o espectáculo de representantes de uma antiga cultura pré-clássica que entram em contacto com os produtos mais sofisticados da América actual; o confronto entre a forma mais abstractamente teórica e mais intelectualmente coerente, por exemplo, da ideologia marxista, e uma atitude oriental perante a vida, mística, vaga e quase inefável. Não existe outro país em que tantas ideias, tantos modos de viver, tantas atitudes, tantas maneiras de enfrentar os assuntos correntes da vida tenham sido lançados de um só golpe num tão violento embate. É um dos espectáculos mais fascinantes que o mundo pode oferecer-nos. E todavia os sociólogos têm-se ocupado relativamente pouco de Israel, preferindo estudar fenómenos de rotina, por exemplo, do Midwest dos Estados Unidos. Trata-se, sem dúvida, de uma investigação legítima e nada há a objectar-lhe. Mas nem por isso deixa de me parecer curioso que, dispondo da oportunidade de estudarem um fenómeno único no seu campo, os sociólogos mantenham os olhos postos obstinadamente noutros objectos, que procuram nas formas de vida mais cinzentas e monótonas que são capazes de identificar. É como se um eclipse acontecesse por uma vez só no mundo — constituindo um fenómeno sobre o qual seria possível recolher dados fundamentais permitindo confirmar ou refutar hipóteses decisivas — e, em todo o planeta, os astrónomos mantivessem os seus telescópios firmemente assestados noutra direcção.

Do ponto de vista de Israel, na sequência deste embate violento resultante do confronto de culturas diferentes começa a emergir um denominador comum, qualquer coisa de reconhecível e fascinante — ou

seja, um talidade balment ficadam É o seu senvolv simples dades s

O fac e já não molição biente, são os p lição da Israel te alemães possibil rias sob judeus dos pre tema so nos mir ram inc pa ou d possibil ainda q do pude necessá los. Mu neiros queda d poderos mostrac idealism

Israe nima de sua pop múltipla

ou tarde, acabarão por os. Os factores geográficos os israelitas são, no xarem ficar a ruminar lições quotidianas são, antes que chegue.

certo, o lugar a visitar. rvar uma paisagem huploram a ausência de ossível conduzir as ex-1. Pois bem, são essas outro lugar se pode tizada» de tipos tão ex-de uma antiga cultura rodutos mais sofisticana mais abstractamenor exemplo, da ideolovida, mística, vaga e ntas ideias, tantos moe enfrentar os assuntos só golpe num tão viciantes que o mundo n-se ocupado relativómenos de rotina, por ata-se, sem dúvida, de r-lhe. Mas nem por isla oportunidade de es- os sociólogos manteobjectos, que procuram as que são capazes de e por uma vez só no qual seria possível re- ar ou refutar hipóteses s mantivessem os seus ção.

ite embate violento re- neça a emergir um de- ível e fascinante — ou

seja, um ser humano igualitário, politicamente liberal, com uma mentalidade não muito dissemelhante da do *Risorgimento* italiano, globalmente à esquerda do centro em termos políticos, de um tipo justificado admirado pelos liberais e radicais ingleses do século XIX. É o seu género de mentalidade que marca com o seu selo todo o desenvolvimento económico e social da Palestina, que não pode ser simplesmente deduzido das exigências da economia ou das necessidades sociais da comunidade israelita.

O facto parece-me interessante, porque mostra o poder das ideias, e já não somente das pressões económicas e sociais. Procede à demolição das teorias materialistas da história, segundo as quais o ambiente, ou os factores económicos, ou o choque entre classes sociais são os principais responsáveis por quanto acontece. Procede à demolição das várias doutrinas em cujos termos o nascimento efectivo de Israel teria sido impossível: as doutrinas utilizadas pelos marxistas alemães e pelos membros do *Bund* russo, visando demonstrar a impossibilidade de um Estado judeu, bem como todas as diversas teorias sobre a assimilação inevitável dos judeus, formuladas tanto por judeus como por gentios na base deste ou daquele quadro de postulados predefinidos, ou de uma teoria da história, ou de uma lei ou sistema sociológico. Também os homens de espírito prático presentes nos ministérios dos Negócios Estrangeiros das Grandes Potências foram incapazes de fazer muito melhor. Entre as chancelarias da Europa ou da América, foram raríssimos os casos em que se acreditou na possibilidade do nascimento de um Estado de Israel independente, ainda que a título provisório. Poucas vezes se pensou que esse Estado pudesse ter alguma vez a força combativa e a unidade espiritual necessárias para prevalecer sobre um número tão grande de obstáculos. Muitos dos profetas da impossibilidade estavam, de facto, prisioneiros de uma variedade de teorias obsoletas sobre a ascensão e a queda das nações, ou, mais simplesmente, de preconceitos e emoções poderosos, o que fez com que, na generalidade dos casos, se tenham mostrado inclinados a levar escassamente em conta o puro poder do idealismo e da força de vontade dos homens.

Israel não é uma experiência a larga escala. Ocupa uma fracção mínima da superfície terrestre e o número das pessoas que integram a sua população é relativamente pequeno. Mas a sua história refuta múltiplas teorias deterministas do comportamento humano: tanto as

fornecidas pelo materialismo, como as adiantadas pelo antimaterialismo hoje em voga. E não negarei que isso é uma grande causa de satisfação para os que sempre pensaram que tais teorias são falsas por razões de princípio, mas que, até aqui, talvez não dispusessem ainda de provas tão vivas e convincentes da sua vacuidade. Israel continua a ser um testemunho vivo do triunfo do idealismo e da força de vontade dos homens sobre as leis supostamente inexoráveis da evolução histórica. O que, segundo creio, é uma honra duradoura para toda a espécie humana.

Há
Namié
bem m
gor e b
sa dos
desapa
pacto;
uma te
conflu
por m
sagem
Além
vez qu
ração
ser co
ramos
saram
cabo u
prios e
do por

¹ Texto
vembro
1931.

Isa
s pelo materialismo, como as adiantadas pelo anti
e em voga. E não negarei que isso é uma grande cau
ara os que sempre pensaram que tais teorias são fa
princípio, mas que, até aqui, talvez não dispusesse
ão vivas e convincentes da sua vacuidade. Israel c
stemunho vivo do triunfo do idealismo e da força
mens sobre as leis supostamente inexoráveis da e
que, segundo creio, é uma honra duradoura para
ana.

Servidão e Emancipação dos Judeus

I

cerca de vinte anos um semanário publicou um ensaio de L. B. Namier¹. O ensaio abordava a questão dos judeus na nossa época. Se me lembro, Namier traçava uma analogia, desenvolvida com riqueza de brilho, comparando o efeito produzido pelas Luzes sobre a massa dos judeus ao dos raios de sol sobre um glaciar. A camada exterior parece por evaporação; o núcleo do glaciar continua duro e compacto; mas uma boa porção da massa dissolve-se, dando origem a uma torrente turbulenta que se derrama nos vales situados abaixo, fluindo em parte em rios e ribeiras, enquanto o resto se distribui em mais pequenas bolsas de águas estagnadas. Seja como for, a paisagem sofre uma modificação *sui generis*, por vezes revolucionária. Em termos da sua vivacidade, a imagem era extremamente precisa, uma vez que, apesar de todos os desmentidos, é indubitável que a evaporação constitui um fenómeno real, podendo por vezes a assimilação ser completa. Para nos referirmos apenas à Inglaterra, os principais nomes de famílias como os Ricardo, os Disraeli, os Levy-Lawson passam a fazer parte do tecido genérico da sociedade gentia, levando a cabo uma separação completa das suas origens, tanto nos seus próprios espíritos como nos dos vizinhos. Fenómeno que será condenado por quem pensa que só a religião judaica é a verdade, e considera

¹ texto escrito em 1951. Cf. o ensaio de Namier, «Zionism», *New Statesman*, 5 de Novembro de 1927, pp. 103-104, retomado em *Skyscrapers and Other Essays*, Londres, 1931.

fornecidas pelo materialismo, como as adiantadas pelo antimaterialismo hoje em voga. E não negarei que isso é uma grande causa de satisfação para os que sempre pensaram que tais teorias são falsas por razões de princípio, mas que, até aqui, talvez não dispusessem ainda de provas tão vivas e convincentes da sua vacuidade. Israel continua a ser um testemunho vivo do triunfo do idealismo e da força de vontade dos homens sobre as leis supostamente inexoráveis da evolução histórica. O que, segundo creio, é uma honra duradoura para toda a espécie humana.

pelo antimateria-
grande causa de sa-
rias são falsas por
dispusessem ainda
le. Israel continua
da força de von-
áveis da evolução
doura para toda a

Servidão e Emancipação dos Judeus

I

Há cerca de vinte anos um semanário publicou um ensaio de L. B. Namier¹. O ensaio abordava a questão dos judeus na nossa época. Se bem me lembro, Namier traçava uma analogia, desenvolvida com rigor e brilho, comparando o efeito produzido pelas Luzes sobre a massa dos judeus ao dos raios de sol sobre um glaciér. A camada exterior desaparece por evaporação; o núcleo do glaciér continua duro e compacto; mas uma boa porção da massa dissolve-se, dando origem a uma torrente turbulenta que se derrama nos vales situados abaixo, confluindo em parte em rios e ribeiras, enquanto o resto se distribui por mais pequenas bolsas de águas estagnadas. Seja como for, a paisagem sofre uma modificação *sui generis*, por vezes revolucionária. Além da sua vivacidade, a imagem era extremamente precisa, uma vez que, apesar de todos os desmentidos, é indubitável que a evaporação constitui um fenómeno real, podendo por vezes a assimilação ser completa. Para nos referirmos apenas à Inglaterra, os principais ramos de famílias como os Ricardo, os Disraeli, os Levy-Lawson passaram a fazer parte do tecido genérico da sociedade gentia, levando a cabo uma separação completa das suas origens, tanto nos seus próprios espíritos como nos dos vizinhos. Fenómeno que será condenado por quem pensa que só a religião judaica é a verdade, e considera

¹ Texto escrito em 1951. Cf. o ensaio de Namier, «Zionism», *New Statesman*, 5 de Novembro de 1927, pp. 103-104, retomado em *Skyscrapers and Other Essays*, Londres, 1931.

por isso todas as formas que dela se afastem, especialmente por parte dos que outrora foram crentes, uma traição, à qual se junta a perfídia de um contributo para a difusão de crenças falsas; e também, aos olhos dos que crêem na solidariedade interna das raças ou das comunidades enquanto tais, o afastamento daqueles que lhes pertencem, seja qual for o motivo por que o fazem, configurará uma espécie de deslealdade e de deserção. Todavia, o fenómeno nem por isso deixa de se verificar: e se, nas condições actuais, uma opção semelhante parecesse viável a uma escala de massa, e não apenas acessível a uma fracção minúscula do povo judeu, talvez não fosse tão fácil contestá-la como até aqui se tem feito.

O mesmo é dizer desde já que, contra esses judeus autenticamente religiosos, para os quais a salvaguarda do judaísmo enquanto fé é uma obrigação absoluta à qual tudo deve ser sacrificado sem hesitações, incluindo a própria vida, se tal alternativa um dia se puser, não há resposta nem argumentação possível. A posição de todos os verdadeiros crentes é, por razões de princípio, invulnerável frente a qualquer raciocínio empírico alimentado pela história e pela experiência, do mesmo modo que pelas reivindicações desta ou daquela forma de felicidade na terra, e torna-se, nos seus termos próprios, absolutamente inatacável. Mas já não é tão evidente que aqueles que crêem na conservação e na transmissão dos «valores judaicos» (que são habitualmente algo menos do que uma fé religiosa completa, mas antes uma amálgama que combina atitudes, um horizonte cultural, memórias e sentimentos étnicos e usos pessoais e sociais) tenham razão quando postulam que a forma de vida em causa merece abertamente ser salvaguardada, ainda que ao inconcebível preço do sangue e das lágrimas que, durante dois mil anos, fizeram da história dos judeus um martirologio assustador. Uma vez diluída a natureza absoluta da fé não reflexiva, substituída pela fidelidade a formas de vida tradicionais, ainda que consagradas de geração em geração pela história, os sofrimentos e a fé de heróis e mártires, deixa de ser possível eliminar possibilidades alternativas, que mais não seja pelo facto de qualquer escolha implicar uma dose tão elevada de aflições. Mas, para sorte daqueles que tendem a viver dolorosamente os problemas morais deste tipo, a questão revela-se, no caso que nos ocupa, puramente académica. Seja o que for que possa ter acontecido em épocas anteriores, a assimilação a grande escala, no nosso tempo; não se

mostrou un-
taram e qu-
ta, sofrerem
de Namien
pouco im-
milação to-
ponto de v-
torna, para
blema dos
posta aos
circunstân-
ções da hi-
bons moti-

Mas tar-
sólido do
gião antig-
e a organi-
social do
vel para d-
çada. Os j-
normal, a
lhante ao
Europa fo-
a construi-
ral que, m-
mente se
bretudo,
Israel na
italiano.
impossív-
depois de
Itália, na
e turco -
saparecer
vilizações
sar de pe-
do ghett-
sobretud-

especialmente por par-
a qual se junta a perfí-
falsas; e também, aos
as raças ou das comu-
que lhes pertencem,
garará uma espécie de
io nem por isso deixa
opção semelhante pa-
enas acessível a uma
esse tão fácil contestá-

udeus autenticamente
laísmo enquanto fé é
crificado sem hesita-
um dia se puser, não
ição de todos os ver-
lnerável frente a qual-
ia e pela experiência,
ou daquela forma de
s próprios, absoluta-
aqueles que crêem na
aicos» (que são habi-
completa, mas antes
onte cultural, memó-
ociais) tenham razão
merece abertamente
reço do sangue e das
a história dos judeus
natureza absoluta da
formas de vida tradi-
geração pela história,
a de ser possível eli-
o seja pelo facto de
de aflições. Mas, pa-
mente os problemas
que nos ocupa, pura-
contecido em épocas
nosso tempo; não se

mostrou uma alternativa viável. Os judeus alemães, que nela acredi-
taram e que a praticaram com uma sinceridade de convicções absolu-
ta, sofreram um destino entre todos trágico. A evaporação, no sentido
de Namier, verifica-se, portanto, mas a uma escala substancialmente
pouco importante, sendo o resultado que a questão de saber se a assi-
milação total é lícita, honrosa, justificável, ou desejável de qualquer
ponto de vista, ou se, em qualquer caso e pelo contrário, o não é, se
torna, para o bem ou para o mal, irrelevante no que se refere ao pro-
blema dos judeus. Enquanto solução radical — quer dizer, como res-
posta aos problemas de algo mais do que uns tantos indivíduos em
circunstâncias excepcionais —, a assimilação fracassou. E, se as li-
ções da história e da sociologia têm um mínimo de validade, temos
bons motivos para pensar que nunca prevalecerá.

Mas também não há qualquer «futuro» na vida do coração ainda
sólido do gelo. Por mais poderosos que sejam os laços de uma reli-
gião antiga e intransigente que penetra toda a existência do indivíduo
e a organiza segundo uma disciplina incomparável, a desintegração
social do velho mundo, que outrora tornou essa forma de vida possí-
vel para comunidades inteiras, atingiu já uma fase demasiado avan-
çada. Os judeus conheceram, em termos bastante peculiares e fora do
normal, além de com um certo atraso, um processo histórico seme-
lhante ao que se observou nas outras nações europeias. Os judeus da
Europa foram a última comunidade a sair da Idade Média, os últimos
a construir um Estado seu na vaga de um *Risorgimento* cultural e mor-
ral que, *mutatis mutandis* (e os *mutanda* são menos do que habitual-
mente se pensa), se assemelha aos dos restantes retardatários, e, so-
bretudo, à ressurreição política dos grandes parceiros históricos de
Israel na criação da civilização ocidental — o povo grego e o povo
italiano. Uma vez posto em marcha o processo de transformação, é
impossível abandoná-lo: a antiga ordem, que permitiu aos judeus, já
depois de serem expulsos de Espanha, manterem — na Alemanha, na
Itália, na Provença e, em seguida, nos impérios russo, austro-húngaro
e turco — uma vida social e religiosa absolutamente *sui generis*, de-
sapareceu. Essa forma de existência, no seu apogeu, foi uma das ci-
vilizações mais completas e vigorosas que possamos conceber, ape-
sar de perseguida, isolada e desprovida de influência fora dos muros
do *ghetto*. O facto de terem sobrevivido até à época contemporânea,
sobretudo no interior das fronteiras do Império Russo, e de deverem

a sua força à desconfiança e à activa hostilidade do governo imperial, explica como foi possível que os judeus russos tenham acabado por tornar-se uma comunidade dentro de uma comunidade. Nesse quadro, apesar de uma pobreza terrível, da mais violenta discriminação política e económica e de frustrações materiais e morais de toda a espécie, os judeus desenvolveram uma vida interior rica e independente, que deu origem a essas indomáveis personalidades judaicas, generosamente dotadas, imaginativas e livres que ainda hoje suportam vitoriosamente a comparação com os judeus do Ocidente, mais cultos, mas por vezes menos espontâneos, e menos atraentes do ponto de vista estético e moral. Estes últimos, nascidos e formados numa atmosfera mais tolerante, mas também mais ambivalente, em que os judeus eram aceites (ainda que só pela metade) pelos seus vizinhos, e se viam privados da acção protectora de um mundo social que lhes fosse próprio, revelaram-se por vezes pessoas tolhidas, inadaptadas e inábeis, de certo modo espiritualmente deficientes, com frequência muito dotadas, interessantes, subtis, sensíveis e de uma perspicácia excepcional, mas nem por isso deixando, de modo um tanto misterioso, de representar uma fonte de perturbação e mal-estar para si próprias e para os outros. Com efeito, é difícil negar (ainda que tal tenha sido com frequência o caso) que a história recente desta categoria de judeus — os que não se evaporaram, mas também não continuaram congelados — tenha sido, se exceptuarmos as comunidades pacíficas em cujo interior formaram ilhas tranquilas e em boa parte desapercibidas, uma história de ansiedade e desconforto, ainda que temperados por períodos de relativa acalmia, durante os quais parecia possível alcançar enfim uma certa estabilidade. Mas a tais períodos seguia-se fatalmente uma alteração cruel, fazendo com que as ilusões se estilhaçassem; e, apesar das esperanças extremamente débeis que continuavam a ter a estabilidade por alvo, recomeçava, uma vez mais, a busca precária da felicidade e da segurança.

Ao longo dos últimos dois séculos da sua história conturbada e sobre-carregada de frustrações, os judeus criaram obras geniais e duradouras em quase todas as esferas da existência humana; serviram fielmente, em múltiplos e muito diferentes papéis, as comunidades em cujo interior viviam, testemunhando-lhes não raro uma dedicação maior do que a dos restantes naturais das suas terras; deram todos os passos imagináveis visando a adaptação e a integração, conscientes

do governo imperial, tenham acabado por idade. Nesse quadro, a discriminação polí-
crais de toda a espé-
rica e independente,
les judaicas, genero-
hoje suportam vito-
idente, mais cultos,
ntes do ponto de vis-
mados numa atmos-
te, em que os judeus
seus vizinhos, e se
social que lhes fos-
tidas, inadaptadas e
tes, com frequência
de uma perspicácia
do um tanto miste-
nal-estar para si pró-
(ainda que tal tenha
te desta categoria de
em não continuaram
munidades pacíficas
boa parte desperce-
inda que temperados
parecia possível al-
erfodos seguia-se fa-
ilusões se estilhaças-
s que continuavam a
mais, a busca precá-
ria conturbada e so-
bras geniais e dura-
mana; serviram fiel-
as comunidades em
aro uma dedicação
ras; deram todos os
gração, conscientes

ou inconscientes, em grande número de sociedades e de instituições; procuraram, com uma aflição dolorosa, evitar tudo o que pudesse sig-
nificar o risco de irritarem os seus vizinhos; muitas vezes baixaram as
suas vozes até ao simples murmúrio; imitaram os outros com assom-
broso brio, e em certas ocasiões incorporaram-se mimeticamente no
seu meio com uma rapidez e uma eficácia que não tem comparação
em toda a história. Mas tudo acabou por se revelar inútil. Traziam
sempre consigo a impressão desconfortável de que os seus antepas-
sados históricos, relegados durante a noite para o interior dos seus ter-
ríveis e estreitos *ghettos*, tinham sido pessoas, não já simplesmente
mais admiráveis do que eles, mas também mais felizes: seres mais or-
gulhosos, melhores, talvez mais odiados, mas menos desprezados pe-
lo mundo exterior. E este mal-estar, que os argumentos não bastavam
para diluir, confundia os judeus e os seus amigos, contaminava todas
as discussões sobre o assunto, como se fosse qualquer coisa de ocul-
to que não se podia mencionar no debate, embora fosse o verdadeiro
núcleo do problema. Este curioso estatuto do próprio problema — fa-
zendo com que a sua simples menção tendesse a suscitar desconfian-
ça e embaraço — é um facto que, durante os últimos mais ou menos
duzentos anos, todos os que se interessaram pelo destino dos judeus,
fossem eles próprios judeus ou gentios, amigos ou inimigos, tentaram
incansavelmente explicar, mas sem grande sucesso. Talvez uma outra
analogia permita elucidar um pouco, senão a solução, pelo menos a
natureza intrínseca da velha *Judenfrage*.

II

A posição dos judeus, emancipados tão bruscamente entre os finais
do século XVIII e os começos do século XIX, pode ser comparada à de
um grupo de viajantes que, depois de um acidente, acaba por se en-
contrar no meio dos membros de uma tribo cujos usos lhe não são fa-
miliares. A reacção da tribo perante os estrangeiros é incerta. Poderá
considerá-los bem-vindos, ou talvez não. Pode matá-los ou expulsá-
-los, ou, pelo contrário, aceitá-los e, até mesmo, venerá-los. Os es-
trangeiros, pelo seu lado, caso queiram sobreviver, deverão, antes de
mais nada, familiarizar-se com os costumes e os modos de comporta-
mento da tribo. Mas os membros desta última não têm necessidade de

fazer o mesmo: vivem simplesmente a sua existência, comem, bebem, falam uns com os outros, cantam, ocupam-se dos meios que lhes permitam viver, amam e odeiam, sem qualquer necessidade de tomarem consciência daquilo que compõe estes diversos processos, ou de se interrogarem a cada passo sobre o seguinte. Em contrapartida, o modo de viver da tribo é estranho aos estrangeiros, é muito pouco o que podem ter por óbvio; antes, sentem a necessidade de fazer todos os possíveis por descobrir como os seus anfitriões «funcionam». E têm de compreender bem o que vêem, se não quiserem ver-se rapidamente em dificuldades. Não podem enganar-se nos seus cálculos, sob pena de porem com isso em risco a sobrevivência. O seu objectivo principal é procurar e formarem uma imagem clara da maneira como os membros da tribo pensam e agem; para se poderem, assim, inserir no modo de vida da tribo. O resultado é que os viajantes, se tiverem um mínimo de habilidade, rapidamente passam a estar extraordinariamente bem informados acerca da vida da tribo. Chegam ao ponto de saber sobre os seus usos muito mais coisas do que os próprios membros da tribo sabem ou têm necessidade de saber, pela razão simples que faz com que a liberdade e a fortuna — e até a própria vida — dos estrangeiros dependam directamente de um conhecimento preciso desse tipo, ao contrário do que se passa com os membros da tribo.

Com o passar do tempo, tantos esforços e tanta aplicação postos na observação da vida e da mentalidade de outra gente não podem deixar de suscitar uma espécie de afecto natural e, inclusivamente, uma espécie de culto por essa mesma gente: trata-se de um sentimento de identificação pessoal com — e de dedicação a — um objecto que absorveu todo o tempo, todos os talentos e energias, todos os recursos mentais e afectivos do observador. Os estrangeiros transformam-se assim em autoridades de primeira importância acerca dos naturais: codificam a sua língua e os seus costumes, coligem os dicionários e as enciclopédias da tribo, interpretam a sociedade indígena para uso do mundo exterior. Ano após ano, cresce o seu conhecimento do mundo que os recebeu, e o mesmo se diga do seu amor por ele ou da sedução que exerce tudo o que esse mundo é e faz. Se os seus esforços tiverem sucesso, convencer-se-ão de que compreendem os naturais tão profundamente que se sentirão inseparavelmente unidos à sua civilização; convencer-se-ão de ser os seus melhores amigos, os seus

stência, comem, be-
se dos meios que lhes
necessidade de toma-
s processos, ou de

Em contrapartida, o
ros, é muito pouco o
sidade de fazer todos
triões «funcionam».
quiserem ver-se rapi-
se nos seus cálculos,
ência. O seu objecti-
gem clara da maneira
a se poderem, assim,
ue os viajantes, se ti-
passam a estar ex-
da da tribo. Chegam
coisas do que os pró-
de de saber, pela ra-
ma — e até a própria
de um conhecimen-
ssa com os membros

a aplicação postos na
ente não podem dei-
inclusivamente, uma
de um sentimento de
- um objecto que ab-
as, todos os recursos
iros transformam-se
acerca dos naturais:
gem os dicionários e
de indígena para uso
nhhecimento do mun-
nor por ele ou da se-
. Se os seus esforços
reendem os naturais
ente unidos à sua ci-
ores amigos, os seus

paladinos e os seus profetas. E acabarão por estar dispostos, não já e simplesmente a viver, mas a morrer, se necessário por essa civilização, dando provas de tanta coragem como os próprios habitantes nativos da sua terra, e movidos por uma paixão talvez maior do que a deles. Todavia, acontece com frequência que os naturais não retribuam com sentimentos idênticos. Os estrangeiros podem ser para eles um objecto de maravilha e de admiração, e, por vezes, sentir-se-ão fascinados pela sua realidade, seduzidos, extremamente seduzidos, por eles — mas os seus sentimentos, por mais benevolentes, respeitosos ou encantados que sejam, serão sempre, quando muito, os que se experimentam perante estranhos, sendo estes pessoas cuja excelência, cujas qualidades peculiares, se combinam com o facto de serem, em certo sentido, diferentes da forma tribal, e exteriores a ela.

Os estrangeiros começam por sentir-se desconcertados pela percepção desta distância e, em seguida, indignam-se e protestam: como é possível que os tratem de certo modo como estranhos, a eles que dedicaram a sua vida e as suas riquezas, todas as suas energias intelectuais e morais ao bem-estar da pátria e à sua defesa frente ao estrangeiro da comunidade indígena — a eles que fizeram tanto e até mais do que os naturais parecem dispostos a fazer por ela? Mas, se são percebidos como estranhos, o motivo é precisamente esse: a sua inteligência é demasiado penetrante, a sua dedicação demasiado grande; são especialistas na tribo, não membros dela. São seus servidores, talvez seus salvadores, mas não são feitos da mesma massa homogênea. Mostram-se de longa data ansiosos por agradar; e, na realidade, demasiado ansiosos por ser qualquer coisa, sendo isso que os faz protestar tanto — e, segundo todas as aparências, com tão grande plausibilidade — que decerto o são. Um dos aspectos da sua diferença é justamente o seu excessivo interesse pela tribo e pelos seus destinos, e, como elemento concomitante inevitável, a peculiar paixão que põem em compreender as coisas de maneira rigorosa e em alcançar a verdade. Porque de outro modo não podem funcionar: *eles* não podem permitir-se olhar o mundo com olhos distraídos, limitando-se a viver e a morrer, a suportar os sofrimentos comuns e a gozar os prazeres comuns — como fazem os naturais. O facto de não estarem numa sintonia automática com a vida da tribo força-os a todo o momento, e sobretudo quando há qualquer mal-entendido com os naturais, ao exame e reexame da sua situação, em particular da sua re-

lação com os vizinhos, uma vez que correm o risco, caso o não façam, de se enganar, de entrarem em colisão com a tribo e de perecer. É isto que faz com que uma enorme importância seja por eles investida (em termos não mais do que semiconscientes, mas nem por isso menos reveladores) numa visão correcta dos factos, cuja ausência lhes poderia ser fatal. É, de resto, por isso que os estrangeiros se tornam analistas incomparáveis da tribo. Nos períodos de prosperidade, descrevem os seus triunfos com exactidão, e divulgam-nos com um orgulho e um entusiasmo que os tornam populares. Mas o seu sentido da verdade nunca os abandona — o que faz com que analisem também os momentos menos belos com igual perspicácia e penetração, tornando-se então detestados pelos demais.

Nesses momentos, a percepção dos naturais não é tanto a de aquilo que ouvem dizer ser desagradável, embora assim possa muito bem acontecer, mas sobretudo a de que aqueles que o dizem se colocarem de um ponto de vista exterior, sendo o seu diagnóstico como que demasiado objectivo e demasiado frio, do mesmo modo que os seus autores são especialistas estrangeiros, a cuja identificação com o seu cliente falta uma certa qualidade «orgânica», devendo-se antes a esta ou àquela circunstância contingente. Consequentemente, a tribo revolta-se contra eles, perseguindo-os com uma ferocidade que é tanto maior quanto mais os estrangeiros falam, por muito importantes, verdadeiras e preciosas que as suas palavras possam ser. Os estrangeiros que, nesta altura, se identificaram em espírito tão completamente e a tal ponto com os naturais, consideram estes ataques, não só gratuitos, mas também injustos, e não se mostram habitualmente capazes de compreender a causa das agressões. Por mais perspicazes e autocríticos que sejam sob outros aspectos, não podem deixar, com efeito, de nutrir pelo menos uma ilusão, e esta é a de serem efectiva e plenamente membros da tribo, pois semelhante crença é a base imprescindível em que assentam por completo a sua posição e a sua capacidade de trabalho em proveito da tribo. O que se fica a dever à circunstância de toda a sua existência e todos os seus valores dependerem do pressuposto de que estão em condições de, graças a um esforço consciente, viverem a vida dos naturais e de se garantirem, ao fazê-lo, uma segurança inteira, enquanto levam a cabo, em disso sendo caso mediante o recurso a técnicas artificiais, essas mesmas actividades que os indígenas realizam de maneira natural e es-

o risco, caso o não façam, a tribo e de perecer. É is-
ia seja por eles investida
es, mas nem por isso me-
actos, cuja ausência lhes
os estrangeiros se tornam
los de prosperidade, des-
ivulgam-nos com um or-
lares. Mas o seu sentido
com que analisem tam-
perspicácia e penetração,

is não é tanto a de aqui-
a assim possa muito bem
ue o dizem se colocarem
diagnóstico como que de-
no modo que os seus au-
identificação com o seu
devendo-se antes a esta
sequeentemente, a tribo
ma ferocidade que é tan-
por muito importantes,
s possam ser. Os estran-
n espírito tão completa-
am estes ataques, não só
tram habitualmente ca-
. Por mais perspicazes e
não podem deixar, com
a é a de serem efectiva e
nte crença é a base im-
a sua posição e a sua ca-
que se fica a dever à cir-
todos os seus valores
condições de, graças a
naturais e de se garanti-
tanto levam a cabo, em
as artificiais, essas mes-
de maneira natural e es-

pontânea. Este pressuposto é colocado fora de questão, uma vez que, se não fosse verdadeiro, então a presença dos estrangeiros entre os nativos nunca estaria completamente fora de perigo, e os seus imensos e persistentes esforços, que culminaram na conquista de uma espécie peculiar de visão intelectual e moral permitindo que o seu olhar penetrasse o coração do sistema indígena, correriam o risco de se revelar produto de gigantesco logro — logro em que talvez tenham caído, mas no qual não caíram decerto os naturais, cujos instintos teimam em afirmar que, apesar de terem hoje o mesmo aspecto que eles próprios, falarem como eles próprios e até mesmo reagirem como eles próprios, aos estrangeiros falta contudo alguma coisa, cuja ausência é isso mesmo que os impede de serem naturais. De que coisa se trata, eis o que nem os naturais nem os estrangeiros sabem dizer ao certo, ao mesmo tempo que os estrangeiros exibem uma habilidade particular na refutação das teorias sumárias ou malevolentes dos naturais acerca da natureza desse *quid* imponderável. Mas, em todo o caso, a diferença aí está, e a veemência com que os estrangeiros a negam só serve para chamar mais fortemente a atenção para o facto de o seu comportamento não ser o comportamento indígena: a verdade é que os naturais nunca teriam a ideia de esforçar-se por refutar com tanto ardor, e com tão copiosos argumentos aparentemente incontestáveis, mas em última análise não dirimentes, qualquer coisa cuja patente falsidade ao mesmo tempo declaram. Quanto mais desesperados são os esforços argumentativos, mais vivamente a sua não-conformidade salta aos olhos dos naturais, o que tem por efeito que a negação ansiosa da diferença acaba por constituir, por si só, uma barreira que se opõe ao seu desaparecimento. Outros estrangeiros — normandos entre os francos, huguenotes entre os ingleses, gauleses na Ásia Menor — aceitaram reconhecer-se nos termos daquilo que os outros pensavam que eles fossem: estrangeiros, pessoas que acreditavam em estranhas religiões e observavam usos que os locais desconheciam. Tal circunstância poderá ter-lhes valido alguma impopularidade, ou até mesmo uma perseguição encarniçada, mas sem que houvesse, na sua identidade ou no seu estatuto, fosse o que fosse de problemático, pelo que acabaram por fundir-se com a população circundante, depois de perderem as suas características físicas, sociais ou espirituais particulares, através de casamentos mistos ou outras formas de fusão na sociedade. Mas os estrangeiros a que temos vindo a referir-nos são

um caso único, na medida em que conservam os seus traços peculiares, e nomeadamente as suas ideias religiosas, ao mesmo tempo que negam altivamente que tais traços peculiares sejam essencialmente importantes ou tenham qualquer relevo no que se refere às suas relações com a sociedade em cujo interior vivem. Esta atitude assenta numa ilusão que é, no entanto, tida, as mais das vezes honrada e sinceramente, como uma realidade por ambas as partes, mas que, sendo experimentada como por metade enganadora, suscita um sentimento de desesperado embaraço naquele que tenta analisá-la — como se se aproximasse de um mistério, cuja existência as suas partes se apostam em negar, mas cuja realidade as duas pelo menos suspeitam.

III

Tal poderá ser uma parábola do destino que os judeus conheceram na Europa e na América. O exemplo mais impressionante é talvez o que nos proporciona a sorte dos judeus alemães. Em certo sentido, nenhuma outra comunidade conseguiu alguma vez identificar-se mais estreitamente com a nação dentro da qual vivia. Quando, pouco depois da chegada de Hitler ao poder, um judeu alemão se recusou a procurar partir para França dizendo: «Não posso ir para o país dos nossos inimigos», é possível que o *pathos* da situação que tais palavras revelam não pudesse ter equivalente noutro país. Uma parte dos judeus alemães parece ter compreendido muito menos claramente do que qualquer outro grupo a natureza do que se abatera sobre as suas cabeças e de que modo isso acontecera. Afinal de contas, protestavam, haveria porventura poeta mais alemão do que Heine? Ou compositor mais alemão do que Mendelssohn? Ora o problema era precisamente esse. Goethe era um poeta, e escreveu sobre a natureza, sobre o amor ou sobre a condição humana; uma vez que era alemão, a qualidade do seu génio era alemã, e foi um grande poeta alemão. Beethoven era um compositor, porque era alemão, foi um grande compositor alemão, diferente sob certos aspectos concretos, e justamente graças a certas qualidades alemãs, dos compositores franceses e italianos. Mas a maior parte daquilo que Heine escreveu não se refere directamente ao amor ou à vida, mas sobretudo à Alemanha, ao que significava ser-se alemão, e também não se ser alemão. Boa parte da sua obra tinha ori-

gem numa o
ria: Heine co
tante de den
rístico de c
pertença de
houve comp
esforçou-se
te comporta
Bach; escrev
escolhera, e
rano, como
Brahms. Po
pela música
sentisse tent
tes eram sim
austriacos: n
limitaram-se
cional foi u
acreditava n

É indubita
mento de qu
desejo de co
te a distância
de fazer com
ta falha de r
geiro, seja e
— sendo pre
xão por aquí
nota dissona
a natureza, e
parece inteir
meu povo sã
uma tribo al

¹ Carta a Wilhelm
cher *Europäer*,
p. 155; cf. *An*
alemão da tribo
-1929, Vol. VI,

os seus traços peculiares, ao mesmo tempo que sejam essencialmente: se refere às suas relações. Esta atitude assenta muitas vezes honrada e sinceramente, mas que, sendo suscita um sentimento alisá-la — como se se suas partes se apostam os suspeitam.

os judeus conheceram reSSIONANTE é talvez o. Em certo sentido, ne- ez identificar-se mais a. Quando, pouco de- mão se recusou a pro- r para o país dos nos- ição que tais palavras ís. Uma parte dos ju- menos claramente do abatera sobre as suas e contas, protestavam, leine? Ou compositor ma era precisamente atureza, sobre o amor emão, a qualidade do ão. Beethoven era um mpositor alemão, di- ente graças a certas s e italianos. Mas a efere directamente ao ue significava ser-se da sua obra tinha ori-

gem numa ordem de experiência, que não era primária, mas secundária: Heine considerava-se um alemão, um judeu, um poeta, um habitante de demasiados mundos, e ecoa nos seus textos um tipo característico de consciência da sua condição, que é estranho a quem pertença de maneira natural a uma comunidade reconhecida. Nunca houve compositor tão conscientemente alemão como Mendelssohn: esforçou-se por ressuscitar o legado nacional que a liturgia protestante comportava; redescobriu e exaltou inigualavelmente o grande J. S. Bach; escreveu a sinfonia *A Reforma* para maior glória da Igreja que escolhera, e, no final da vida, tornara-se um grande músico neoluterano, como não foram — nem poderiam ter sido — Schumann ou Brahms. Pode dizer-se justificadamente que Mendelssohn muito fez pela música alemã e pela cultura alemã; mas nunca houve quem se sentisse tentado a dizer a mesma coisa de Mozart ou de Schubert. Estes eram simplesmente compositores geniais, e também alemães, ou austríacos: não fizeram nada «pela» música alemã, ou austríaca, mas limitaram-se a escrevê-la. Para Mendelssohn, a música alemã tradicional foi um ideal, como o Império Britânico o foi para Disraeli: acreditava nela com uma paixão ignorada pelo artista alemão médio.

É indubitável que muitas vezes uma tal paixão decorre do sentimento de que os laços de afinidade com os outros são deficientes e do desejo de colmatar a distância correspondente: quanto mais persistente a distância se mostra, mais violento se torna o desejo de a anular ou de fazer como se ela não existisse. O que acaba por produzir uma nota falha de naturalidade, que todos percebem, à excepção do estrangeiro, seja este um judeu ou qualquer outro estranho semiassimilado — sendo precisamente a dedicação pela sua segunda pátria, ou a paixão por aquilo que se converteu em sua segunda natureza, a causa da nota dissonante. Mas uma segunda natureza não é a mesma coisa que a natureza, e é por isso que a identificação desesperada do judeu não parece inteiramente autêntica. Walther Rathenau escreveu um dia: «O meu povo são os alemães, e não tenho outro. Para mim, os judeus são uma tribo alemã, como os saxões, os bávaros ou os sorbos.»¹ Não há

¹ Carta a Wilhelm Schwaner de 18 de Agosto de 1916, in Walter Rathenau, *Ein preussischer Europäer: Briefe*, edição organizada por Margarete von Eynern, Berlim, 1955, p. 155; cf. *An Deutschlands Jugend*, Berlim, 1918, p. 19: aí Rathenau declara ser «um alemão da tribo judaica» — reed. in W. Rathenau, *Gesammelte Schriften*, Berlim, 1925-1929, Vol. VI, p. 99. (N. O.)

pessoa com certa sensibilidade — sobretudo, se for alemã — que possa ler estas palavras sem mal-estar. E quando Rathenau foi assassinado por um homem que encarnava o tipo do jovem nacionalista alemão que em certas ocasiões ele admirava excessivamente, o seu homicídio foi sem dúvida um crime gravíssimo e uma tragédia para o seu país; mas havia, ao mesmo tempo, no episódio um *pathos* tremendo, porque traduzia qualquer coisa que — por excesso de cegueira ou excesso de autocegueira — o próprio Rathenau sempre considerara impossível. Se tivesse concebido essa possibilidade, a sua vida e as suas posições teriam sido muito diferentes: talvez pudesse até ter escapado ao assassinio, ou, no pior dos casos, teria caído como mártir de uma causa explicitamente professada, e não como uma vítima melancólica das suas próprias ilusões.

IV

Tem sido com frequência observado que os judeus são melhores intérpretes do que criadores, o que, contendo embora certa verdade, deve ser objecto de algumas ressalvas radicais. Dizer, como alguns fazem, que a interpretação é, em si própria, um tipo de criação — que os jornalistas, ou os violinistas, ou os tradutores de génio são criadores de pleno direito — é, evidentemente, verdade, mas, enquanto comentário da tese original, é também um sofisma. A diferença entre as actividades propriamente interpretativas e as actividades propriamente criadoras é qualquer coisa que todos conhecemos bem, ainda que a insistência posta no traçado de uma fronteira exacta entre as duas províncias conduza decerto a conclusões insensatamente pedantes e pouco plausíveis. Em certo sentido, é evidente que Tolstoi ou Bach foram artistas fundamentalmente criadores e que, pelo contrário, o não foram do mesmo modo homens dotados embora de talentos únicos, como Paganini ou Sainte-Beuve. Os termos descritivos do tipo «criador» e «interpretativo» não são juízos de valor, mas simples categorias classificatórias, apesar de por vezes nos parecerem vagas e insuficientes. Se admitirmos uma classificação deste tipo, o resultado bastante claro é que, na província das disciplinas humanísticas, os judeus, quaisquer que sejam os motivos, deixaram a sua marca mais profunda não como criadores, mas como intérpretes. A verdade é, to-

davia, ciências não é imos de lista te não mo

Não por que deus, co os acolh dos os s qual de brede se ção das cessos muitas que fos seu olha passado suma, o ficação siderad cada un amor ex dos. De dos her jung co ventou Mauroi do culte tinguem neira co que talv res mai de reco nos dar gou ao são de

er alemã — que pos-
henau foi assassina-
nacionalista alemão
nte, o seu homicídio
dia para o seu país;
thos tremendo, por-
e cegueira ou exces-
considerara impos-
sua vida e as suas
sse até ter escapado
omo mártir de uma
vítima melancólica

eus são melhores in-
a certa verdade, de-
er, como alguns fa-
o de criação — que
de génio são criado-
, mas, enquanto co-
A diferença entre as
idades propriamen-
bem, ainda que a
ca entre as duas pro-
nte pedantes e pou-
stói ou Bach foram
contrário, o não fo-
talentos únicos, co-
civos do tipo «cria-
alor, mas simples
parecerem vagas e
este tipo, o resultado
humanísticas, os ju-
a sua marca mais
es. A verdade é, to-

davia, ofuscantemente diferente na região das matemáticas e das ciências naturais. Aqui, o contributo dos judeus em homens de génio não é inferior — nem em termos de grandeza individual, nem em termos de número — ao de nenhum outro povo (nos últimos tempos, a lista tem sido reiteradamente citada com certo pedantismo, pelo que não me parece necessário evocá-la de novo).

Não precisamos de ir muito longe quando procuramos as razões por que assim é. Se nos for permitido retomar a nossa analogia, os judeus, como os estrangeiros que se esforçam por se diluir na tribo que os acolheu, vêem-se obrigados a dedicar todas as suas energias e todos os seus talentos a uma tarefa de compreensão e de adaptação da qual dependem a todo o momento das suas vidas. O que explica o sobredesenvolvimento fabuloso das suas capacidades de detectar a acção das tendências em jogo, de distinguir cambiantes e cores nos processos de transformação dos indivíduos e das condições sociais — muitas vezes, antes de que outros se tivessem dado conta do que quer que fosse. Como explica também a sua célebre perspicácia crítica, o seu olhar extraordinariamente penetrante no que se refere à análise do passado, do presente e, nalguns casos, até do futuro — quer dizer, em suma, o seu génio bem conhecido em matéria de observação, classificação e explicação — e, sobretudo, no campo da reportagem, considerada sob as suas formas mais atentas e mais elegantes. Aquilo que cada um descobre por si próprio, torna-se muitas vezes um objecto de amor excessivo, cujos méritos e importância tendem a ser exagerados. Descobrimos assim nos judeus a inclinação a um culto peculiar dos heróis ou das instituições dos países em que vivem. Stahl e Friedjung contam-se entre os profetas do nacionalismo alemão; Disraeli inventou a mística do imperialismo britânico, e Ludwig, Guedalla e Maurois são os mais conhecidos biógrafos populares — e sacerdotes do culto dos heróis — do nosso tempo: pintores de corte que se distinguem pelo talento com que romantizam os seus temas, pela maneira como os vêem fascinados, descobrindo neles múltiplas coisas que talvez naturezas menos ávidas de um mundo mais feliz e de cores mais vivas declarassem como não existentes. Não há necessidade de recorrermos a técnicas psicológicas abstrusas ou duvidosas para nos darmos conta da extrema aflição perante aquilo que o mundo negou ao escritor habita o retrato que Ludwig traça de Goethe, ou na visão de um romantismo ingénuo que Guedalla alimenta de Wellington

ou Palmerston, ou no estudo como que dolorosamente auto-revelador que Maurois dedica a Disraeli (e poderíamos acrescentar ao rol o retrato requintadamente elegante e lisonjeiro dos ideais católicos com que deparamos na obra do Bergson tardio). Em certo sentido, encontramos aqui o equivalente moderno do saber, da dedicação e da imaginação votados na Idade Média pelos médicos e financeiros judeus aos seus patronos, e pelos quais, quando as condições lhes eram favoráveis, se viam recompensados por um tratamento amável e vislumbres graciosamente outorgados de um mundo mais esplendoroso.

Talvez seja por esta razão que, nas incursões directas levadas a cabo por judeus no campo da arte e da literatura de imaginação, há por vezes qualquer coisa de demasiado reflexivo e de perceptivelmente imitativo. Não temos de subscrever os desvarios do racismo ou de outros desvarios tão repugnantes como perigosos para afirmar que a arte e a literatura se enraízam inevitavelmente na experiência tradicional da unidade social à qual o artista pertence; com efeito, é verdade (ainda que, em anos recentes, esta verdade tenha sido tão sonoramente exagerada pelos nacionalistas e outros extremistas que poderá ter deixado de constituir a evidência que deveria ser) que a língua, ou as formas musicais, ou as cores e as imagens com que se exprime são produto, não só da sua individualidade pessoal, mas de uma tradição social mais ampla, da qual o próprio artista é em grande medida inconsciente, e que, só ela, o pode pôr em sintonia com os homens aos quais se dirige, dando-lhe a possibilidade de uma espécie de comunicação instintiva com eles. Mas, deste ponto de vista, os judeus sofrem à partida de condições, por assim dizer, de inferioridade. Vêm-se forçados a despender a título preliminar múltiplas energias e boa dose de habilidade que têm por único fim a adaptação a um meio em que os seus vizinhos se movem naturalmente e sem esforço. Não é, portanto, de admirar que, depois de terem mobilizado tantos recursos afectivos e intelectuais no processo de auto-adaptação — procurando, por assim dizer, «naturalizar-se» —, não lhes restem, com frequência, mais tarde, recursos suficientes para uma tarefa criadora efectivamente vigorosa, livre e original. O processo consistente em aprender a usar um meio mais ou menos estranho reveste-se necessariamente de uma dimensão autocrítica, ou seja, é acompanhado por uma consciência incómoda da relação que se mantém com este ou aquele padrão estabelecido, com este ou aquele artista ou escola de pensamento. A música

de Meyw
do», emb
melhor, a
zes, adul
tremam
manes d
Wasserm
deza. No
dem, este

Não si
mas ante
pacidade
alicerces
artístico
não-jude
habitual
valem p
meios p
por seu
ções, nã
compara
pressivo
expressa
ternacio
ciativas
pende d
processo
element
o que f
minado
naciona
daico e
paz de r
deus nã
igualda
imagin
mento
Aqui, o

ente auto-revelador
escentar ao rol o re-
deais católicos com
erto sentido, encon-
dedicação e da ima-
e financeiros judeus
lições lhes eram fa-
mento amável e vis-
mais esplendoroso.
irectas levadas a ca-
: imaginação, há por
de perceptivelmente
lo racismo ou de ou-
ara afirmar que a ar-
experiência tradicio-
om efeito, é verdade
sido tão sonoramen-
istas que poderá ter
) que a língua, ou as
que se exprime são
nas de uma tradição
n grande medida in-
com os homens aos
espécie de comuni-
sta, os judeus sofrem
ridade. Vêem-se for-
ergias e boa dose de
um meio em que os
rço. Não é, portanto,
os recursos afectivos
ocurando, por assim
frequência, mais tar-
efectivamente vigo-
aprender a usar um
riamente de uma di-
uma consciência in-
quele padrão estabe-
nsamento. A música

de Meywerbeer ou de Mahler (como a de Bussoni, outro «assimila-
do», embora não-judeu, mas semialeão e semi-italiano) é, no seu
melhor, anormalmente rica em evocações de outra música e, por ve-
zes, adulterada por elementos não musicais, estranhos e de índole ex-
tremamente auto-reflexiva; o mesmo se poderá, de resto, dizer dos ro-
manes de autores tão diferentes entre si como Auerbach e Disraeli,
Wassermann e Schnitzler — para não citar senão os de primeira gran-
deza. No caso de romancistas, poetas e compositores de segunda or-
dem, estes traços tornam-se ainda mais patentes.

Não são os dons naturais, a integridade ou a ocasião que faltam,
mas antes uma atmosfera que não torne necessário que metade das ca-
pacidades e das energias do artista sejam investidas na instalação dos
alicerces sobre os quais se torne possível a construção de um edifício
artístico — esses alicerces que se encontram garantidos à partida aos
não-judeus, pois constituem a base em que se apoia a sua existência
habitual e comum. E é interessante notar que, se estas considerações
valem para as artes e as actividades humanísticas em geral, cujos
meios portadores da expressão são as palavras e os símbolos, que são
por seu turno fruto do processo inconsciente de formação das tradi-
ções, não colhem, em contrapartida — ou apenas numa medida in-
comparavelmente menor —, para as ciências. Aqui os veículos ex-
pressivos (os símbolos) são qualquer coisa de artificial; são
expressamente construídos por especialistas e querem-se neutros e in-
ternacionais. Nas artes humanísticas a riqueza das propriedades asso-
ciativas de um símbolo é um elemento indispensável: quase tudo de-
pende da interacção de tonalidades de associação, que resultam de um
processo não-artificial. Nas ciências e nas matemáticas, os mesmos
elementos não são mais do que um obstáculo à clareza e à precisão,
o que faz com que sejam tão implacável como justificadamente eli-
minados. Num mundo de símbolos abstractos, separados das culturas
nacionais e de qualquer circunstância de tempo e lugar, o génio ju-
daico encontra-se plenamente livre e mostra-se, por conseguinte, ca-
paz de magníficas intervenções criadoras. É um terreno em que os ju-
deus não contam com um *handicap* à partida, mas estão em pé de
igualdade com os outros, e no qual as suas qualidades intelectuais e
imaginativas, apuradas por séculos de reclusão solitária e de recolhi-
mento sobre si próprios, deram origem a resultados prodigiosos.
Aqui, os judeus já não são intérpretes, analistas, tradutores, mas cria-

dores autônomos e de pleno direito. E o que então revelam é apenas um prenúncio do que poderiam criar em condições culturais comparáveis àquelas de que gozam outras nações. Eis, portanto, o mais poderoso dos argumentos favoráveis a essa «normalização» visada desde sempre por todas, ou quase todas, as tomadas de posição sionistas.

V

Em regra, as pessoas, tal como as coisas, são aquilo que aqueles que estão em contacto com elas pensam que são, e não necessariamente o que elas próprias pensam ser. Uma mesa é aquilo que a maior parte das pessoas trataria como uma mesa; não sabemos o que diria a própria mesa, caso pudesse falar, mas, se nos dissesse que pensava não ser uma mesa, nem por isso teríamos de deixar de pensar nela como sendo uma mesa. O mesmo vale para as pessoas. Depois de se terem dito durante meio século que eram alemães perfeitamente normais na Alemanha, franceses em França ou peruanos no Peru, os judeus do mundo ocidental acabaram, contudo, por não poder ignorar por completo a concepção segundo a qual não eram sob todos os aspectos e para todos os efeitos como os outros — concepção demasiado abertamente professada, e com uma obstinação inamovível, por uma parte dos seus vizinhos, durante pelo menos uma parte do tempo. Trata-se da concepção descrita, por vezes, como anti-semitismo, ou por vezes como ignorância, ou ainda como uma espécie de ilusão difundida por certos judeus, obscurantistas ou chauvinistas tenazes. Mas o problema que os espíritos otimistas do século XIX haviam podido encarar como qualquer coisa de irreal, ou em vias de extinção, viria a ser considerado como uma realidade nos meios judaicos mais assimilacionistas da nossa época, e engendraria toda uma variedade de efeitos psicológicos, cada um deles bem peculiar. Se nos for permitida uma nova analogia, poderemos descrever aproximativamente a situação então criada nos seguintes termos. Nos meios a que nos referimos, os judeus comportavam-se como uma espécie de seres humanos disformes, digamos como corcundas, e era possível distinguir entre eles três tipos, segundo as atitudes que adoptavam em relação à sua corcunda. O primeiro grupo era constituído pelos que afirmavam não ter qualquer corcunda. Se fossem contestados na sua afirmação,

mostravam-se -assinado por t esclarecidos, q dão eram pess qualquer sina humanos comp violação da m servir as suas tante desse ex riedade virule haviam sido co das, ou talvez realmente corc tinham por ve olhar para eles gião do seu do cunda alguma cionais certifi liberais esclarecos do socialis a própria noçã fusão (não ex nham existido ainda que se a em causa, o fa tificação possív

A segunda condia o facto so o fazia sen

¹ Tal era a atitude de Kautsky (um gentileza de Kautsky) de que uma coisa nem o plesmente uma re ria. Mas, se algu dente para requer metodistas não sã sistema ético, que deus são curiosar

lam é apenas
turais compa-
o, o mais po-
» visada des-
ção sionistas.

o que aqueles
o necessaria-
o que a maior
o que diria a
que pensava
ensar nela co-
pois de se te-
tamente nor-
no Peru, os
oder ignorar
todos os as-
ção demasia-
movível, por
parte do tem-
ti-semitismo,
cie de ilusão
stas tenazes.
X haviam po-
de extinção,
udaicos mais
na variedade
nos for per-
mativamente
a que nos re-
de seres hu-
vel distinguir
em relação à
e afirmavam
a afirmação,

mostravam-se prontos a exhibir um documento assinado e contra-assinado por todas as nações e, em particular, pelos seus líderes mais esclarecidos, que declarava solenemente que os portadores da certidão eram pessoas normais, de perfeita conformação, desprovidas de qualquer sinal particular que as distinguisse das outras pessoas, seres humanos completos, e que pensar de outro modo configurava uma violação da moral internacional. Se, apesar de tudo, insistia em observar as suas costas, os corcundas sustentavam que a imagem resultante desse exercício se devia a uma ilusão de óptica, ou a uma variedade virulenta de preconceito remontando a um período em que haviam sido considerados — erroneamente — portadores de corcundas, ou talvez a um tempo remoto em que, neste mundo, teria havido realmente corcundas, espécie actualmente extinta. Ao mesmo tempo, tinham por vezes a certeza, apesar de não estar de facto ninguém a olhar para eles, de que havia quem observasse furtivamente essa região do seu dorso onde — segundo argumentavam — não se via corcunda alguma. Os que não exibiam materialmente atestados internacionais certificando a sua ausência de corcunda, citavam intelectuais liberais esclarecidos do século XIX, ou sábios antropólogos, ou teóricos do socialismo, e assim por diante, que explicavam, todos eles, que a própria noção de seres portadores de corcunda se devia a uma confusão (não existiam fosse que corcundas fosse, e, se alguma vez tinham existido, havia muito que eram uma espécie extinta), ou que, ainda que se admitisse a existência de indivíduos com a deformidade em causa, o facto era irrelevante do ponto de vista de qualquer investigação possível¹.

A segunda atitude era diametralmente oposta. O corcunda não escondia o facto de ter uma corcunda, e declarava abertamente que isso o fazia sentir-se feliz, que ser portador de uma corcunda era um

¹ Tal era a atitude daqueles que, como o bem-intencionado social-democrata Karl Kautsky (um gentio), escreviam livros demonstrando que, nos termos dos critérios estabelecidos do que definia uma raça ou uma nação, os judeus não podiam ser considerados uma coisa nem outra; ou a atitude dos rabis que declaravam que o judaísmo era simplesmente uma religião, um sistema ético, uma maneira de ver as coisas ou uma memória. Mas, se alguma destas proposições fosse verdadeira, seria também demasiado evidente para requerer demonstração. Ninguém sente a necessidade de demonstrar que os metodistas não são nem uma raça nem uma nação, que o utilitarismo é simplesmente um sistema ético, que a unidade dos cristãos não é mais do que uma memória, ou que os judeus são curiosamente diferentes de todas e cada uma destas entidades.

privilegio e uma honra, que tal sorte o distinguia da massa tornando-o membro de um grupo superior, e que aqueles que o perseguiam e o apedrejavam, o faziam por uma inveja dissimulada — devido a um ciúme consciente ou subconsciente perante a posse de um dom tão raro, que, de resto, não era possível adquirir graças a um simples acto de vontade. Portanto, os corcundas em causa diziam, em suma: «Não me envergonho de ser corcunda, não me envergonho minimamente; é verdade que sou corcunda, e que me orgulho de o ser.»

O terceiro tipo era constituído pelos estropiados timoratos e respeitadores, que tinham descoberto que, se nunca mencionassem a existência de corcundas, e se convencessem os outros de que o simples uso do termo implicava virtualmente uma discriminação degradante, ou, no melhor dos casos, uma falta de gosto, poderiam reduzir as discussões sobre o assunto a proporções suportáveis e gradualmente mais modestas, o que lhes permitiria deslocarem-se quase sem incomodidade, pelo menos perante si próprios, por entre as pessoas com as costas direitas. Eram propensos ao uso de pesadas capas que dissimulavam os seus contornos. Podia acontecer que, entre si, se referissem ao tema proibido, e até que trocassem recomendações relativas a várias espécies de unguentos que, segundo constava, se fossem aplicados à noite, ao longo de centenas de anos, acabariam por reduzir, embora muito lentamente, as proporções da corcunda e por levar um dia, talvez, à sua eliminação completa. Não eram absolutamente desconhecidos casos de desaparecimento completo da corcunda — sobretudo, em tempos de há muito idos ou em paragens remotas. Havia, portanto, esperança para todos, contanto que se falasse o menos possível do assunto e o unguento fosse usado com regularidade e assiduidade.

Tais foram, durante muito tempo, as três principais categorias que os judeus «assimilados» constituíam, manifestando, todos eles, em medida variável, o mal-estar associado ao seu estatuto anómalo. Cada uma das categorias olhava os membros das outras duas com maior ou menor reprovação, pensando que seguiam uma política absolutamente errónea, pondo talvez em risco os judeus no seu conjunto, tanto os prudentes como os loucos. Mas, rapidamente, entraram também em cena outros que diziam que uma corcunda era uma corcunda, um apêndice nem desejável nem dissimulável, e igualmente insusceptível de redução gradual por meio da aplicação de fracos paliativos — um

apêndi
afligia
derada
cunda
todas
ciente
revest
bem-s
corcur
mesm
era a c
mo, tu
a pena
conve
sionis
fo é d
de os
ma da
mais
sentes
judeu
rizada
somb
conhe
acção
mas,

Ar
que s
por d
de ob

1 No s
dah at
Essays

a da massa tornando-
s que o perseguiam e
ilada — devido a um
se de um dom tão ra-
as a um simples acto
iam, em suma: «Não
inho minimamente; é
o ser.»

idos timoratos e res-
ica mencionassem a
outros de que o sim-
discriminação degra-
sto, poderiam reduzir
portáveis e gradual-
ocarem-se quase sem
por entre as pessoas
le pesadas capas que
r que, entre si, se re-
recomendações rela-
o constava, se fossem
acabariam por redu-
corcunda e por levar
eram absolutamente
leto da corcunda —
aragens remotas. Ha-
e se falasse o menos
m regularidade e as-

cipais categorias que
ndo, todos eles, em
statuto anómalo. Ca-
itras duas com maior
na política absoluta-
no seu conjunto, tan-
te, entraram também
a uma corcunda, um
ilmente insusceptível
cos paliativos — um

apêndice que, entretanto, causava graves dificuldades àqueles que afligia. Estes últimos intervenientes recomendavam, proposta considerada de uma temeridade próxima da demência, a remoção da corcunda por meio de uma operação cirúrgica. Era verdade que, como todas as operações, comportava um risco avultado para a vida do paciente: poderia causar perturbações noutras regiões do corpo, ou revestir-se de consequências psíquicas inesperadas; mas, se fosse bem-sucedida, faria com que a corcunda desaparecesse. Talvez uma corcunda não fosse o pior dos males, e, sem dúvida, a operação era ao mesmo tempo cara e perigosa. Mas se o que acima de tudo se queria era a eliminação da corcunda a uma escala de massa — se, em resumo, tudo era preferível ao porte de uma corcunda —, nada mais valia a pena tentar: só a operação proposta poderia garantir um resultado conveniente. Tal era, com efeito, a proposta representada pela solução sionista, sob a sua forma política plenamente assumida. O seu triunfo é documentado pelo facto — pois creio que de um facto se trata — de os judeus de Israel, e decerto sobretudo os que lá nasceram já numa data recente, terem a coluna direita (sejam quais forem as suas demais qualidades ou defeitos). E quaisquer que sejam os efeitos presentes ou futuros da operação tanto sobre os gentios como sobre os judeus, as três atitudes tradicionais viram-se historicamente desautorizadas pelo nascimento do Estado de Israel. Este acontecimento assombroso transformou a situação dos judeus a ponto de a tornar irreconhecível, tornando caducas todas as velhas teorias e formas de acção a ela ligadas, não sem dar origem, por sua vez, a novos problemas, novas soluções e novas e ásperas controvérsias.

VI

Arthur formulou com extrema eficácia umas das novas questões que se levantam¹. Nos velhos tempos, os judeus rezavam três vezes por dia, implorando o regresso a Sião. O que era impossível por força de obstáculos materiais. Hoje, as circunstâncias mudaram, e muitos de

¹ No seu *Promise and Fulfilment: Palestine 1917-1949*, Londres, 1949. Cf. também «Judaism at the Crossroads» (1954), in Arthur Koestler, *The Trail of the Dinosaur and Other Essays*, Londres, 1955, onde o autor comenta o presente ensaio de Isaiah Berlin. (N. O.)

entre os que desejam fazê-lo podem pelo menos dar os primeiros passos no caminho que acabará por levá-los a Israel ou que, em todo o caso, deles fará cidadãos desse país residentes no estrangeiro. Não será, portanto, simples hipocrisia continuar a recitar as mesmas orações, enquanto, por outro lado, nada se faz que vise alcançar a meta que se implora? Quem quiser ser judeu e só judeu (no sentido político) poderá e, portanto, deverá agir de maneira a vir a sê-lo, identificando-se por completo com o Estado de Israel. Os que não quiserem emigrar, e nem sequer requerer a cidadania israelita, deverão reconhecer que, na realidade, não desejam ser judeus no pleno sentido do termo, e optar por outra nacionalidade. Tendo decidido, por exemplo, que preferem ser ingleses ou americanos em vez de israelitas, deverão deixar de irritar os seus vizinhos auto-segregando-se deles, deverão deixar de se opor aos casamentos mistos dos seus filhos de um e de outro sexo, deverão deixar de reunir-se em *ghettos* espirituais, quando não físicos, em torno de instituições especificamente judaicas, ou de continuar agarrados ao uso do iídiche ou de outros idiomas judaicos — e, de um modo mais geral, deverão mergulhar por completo (e já não, como outrora, com reservas) na vida que os rodeia. Esta política da «liquidação da Diáspora» é, na realidade, um convite ao suicídio voluntário da *galut** enquanto mundo especificamente judeu.

Do outro lado, os campeões do primado absoluto de Israel na vida judaica acabaram por chegar a conclusões que não diferem muito das de Koestler. O futuro dos judeus está no Estado de Israel, e só nele: o valor da Diáspora reside por isso, inteiramente, na força do apoio que possa oferecer ao novo Estado, que enfrenta nos dias que passam múltiplos perigos. Enquanto estiverem em condições de apoiar Israel, as comunidades da Diáspora terão a sua razão de ser; mas, assim que essa sua função se extinga, quer porque não possam, quer porque não queira exercê-la, as comunidades em causa deixarão de significar seja o que for para o destino dos judeus enquanto judeus, e poderão perfeitamente desaparecer pacificamente por meio de uma emigração em massa para Israel, acabando com a questão judaica cujo núcleo fundamental constituem e que desaparecerá automaticamente com elas. A diferença entre as duas concepções parece consistir em que Koestler de-

* Palavra que, em hebraico, significa «exílio», e que designa, muito em particular, a «diáspora». (N. T.)

os dar os primeiros pas-
rael ou que, em todo o
no estrangeiro. Não se-
itar as mesmas orações,
alcançar a meta que se
o sentido político) po-
sê-lo, identificando-se
ão quiserem emigrar, e
rão reconhecer que, na
ntido do termo, e optar
exemplo, que preferem
s, deverão deixar de ir-
s, deverão deixar de se
um e de outro sexo, de-
is, quando não físicos,
aicas, ou de continuar
as judaicas — e, de um
eto (e já não, como ou-
ta política da «liquida-
o suicídio voluntário da

oluto de Israel na vida
não diferem muito das
o de Israel, e só nele: o
na força do apoio que
s dias que passam múl-
ões de apoiar Israel, as
ser; mas, assim que es-
ssam, quer porque não
karão de significar seja
deus, e poderão perfei-
de uma emigração em
ica cujo núcleo funda-
amente com elas. A di-
ir em que Koestler de-

gna, muito em particular, a

seja ver a Diáspora comprometer-se sem hesitações na sua autoliqui-
dação, ao passo que os ultranacionalistas israelitas desejam preservá-la
na medida em que continue a desempenhar o seu precioso papel de va-
ca leiteira: em seu entender, a liquidação da Diáspora deve ser adiada
para um momento em que a sua função tenha deixado de ser decisiva
— mas, mais cedo ou mais tarde, não poderá deixar de ter lugar.

Antes de pormos em evidência as insuficiências desta tese tão cla-
ra, talvez convenha reconhecemos que comporta uma boa parte de
verdade. A criação do Estado de Israel transformou radicalmente o
problema individual dos judeus da Diáspora. O velho problema tinha
um carácter nacional. Os judeus eram considerados por toda a parte,
de uma maneira ou de outra, causa de embaraço e, até mesmo quan-
do não eram directamente perseguidos, a tentação da assimilação ou,
no extremo oposto, da auto-segregação era extremamente forte —
mas a segregação não os protegia da perseguição e, por outro lado, in-
timar os indivíduos a «assimilarem-se» voluntariamente significava
na prática impossibilitá-los de o fazerem, deixando de lado a questão
de saber se a solução proposta era honrosa ou humilhante. Pelo meu
lado, nunca pensei num elefante cor-de-rosa durante toda a minha vi-
da, mas, se me disserem que, entre todas as coisas, há uma, o elefan-
te cor-de-rosa justamente, em que jamais devo pensar, acabarei por
descobrir que me arrisco em não pensar em muito mais coisas além
dele. Convidados a perderem ou a esquecerem as suas características
distintivas, certos judeus esforçar-se-ão desesperadamente por isso;
mas, quanto mais desesperadas forem as suas tentativas, menos bem-
sucedidos serão, e mais tudo o que fizerem servirá apenas para as pôr
em evidência. Não há nada com que as associações de judeus que se
propõem promover a assimilação se pareçam mais do que com reu-
niões públicas de pessoas que se juntam para protestar contra a peri-
gosa prática de realização de reuniões públicas. O que permite com-
preender a natureza contraproducente das políticas em causa e os
fracassos grotescos e deploráveis que as pautaram. O problema dos
judeus não era individual, mas colectivo: os indivíduos judeus po-
diam desaparecer ou arrumar-se confortavelmente aqui ou ali, mas
não dependia da vontade de as comunidades fazerem a mesma coisa.
O suicídio de massa (literalmente falando) não era viável ao contrá-
rio do que se passava com o assassinio de massa através, por exem-
plo, do recurso à força, como no caso da Inquisição de Espanha, que

terá levado, provavelmente, a cabo por meio do baptismo a conversão de numerosos judeus que a preferiram ao exílio. Mas também em casos semelhantes tiveram de passar gerações até que as memórias judaicas se extinguissem; houve marranos que retomaram a fé dos seus pais, e nenhuma comunidade judaica capitulou na totalidade, além de que, por toda a parte, o preço de medidas semelhantes foram os mártires e os exilados. Expulsos de um país, os desterrados errantes descobriam outro, mas sem real esperança de encontrarem morada permanente. Este sentimento de insegurança — por um lado, a impossibilidade da assimilação graças a um acto de vontade; por outro, a vergonha e a humilhação nascidas dos esforços empreendidos nesse sentido, ou da imagem proporcionada por outros que haviam apostado nessa operação dilacerante — provocava nos indivíduos judeus um mal-estar psicológico agudo, que os impelia, onde quer que estivessem, a agitarem-se ansiosamente, a atraírem sobre si próprios uma atenção desagradada, a excitarem o desprezo, a aversão e a perseguição. Tudo isto é o que descobrimos tanto nos tomados pela ânsia da assimilação, como nos que se empenhavam em combatê-la.

Hoje, este estado de coisas terminou. A maioria dos judeus, para os quais o mal-estar criado pela sua situação é demasiado grande, e também a maioria daqueles que, independentemente dos sentimentos que experimentam em relação a uma existência vivida no meio dos seus vizinhos, desejam por motivos religiosos, nacionais ou de qualquer outro tipo, viver plenamente a vida característica dos membros de uma maioria, e não de uma minoria, de uma nação moderna, podem ter hoje a esperança razoável de partirem para Israel e de aí passarem a viver. Mas há outros judeus que, com razão ou sem ela, declarada ou secretamente, desejam continuar a viver como cidadãos judeus de Estados que o não são politicamente — ou que, pelo menos, é o que continuam a fazer. Cada um de nós poderá pensar o que quizer a respeito destas pessoas, que constituem provavelmente a maioria da presente Diáspora — e da futura; podemos defendê-las ou atacá-las, ou não ter a seu respeito uma opinião definida; mas a verdade é que — e trata-se de um aspecto novo e fundamental — o problema de decidir partir ou ficar, escolher a assimilação ou persistir numa condição intermédia, é hoje um problema puramente individual, que cada judeu é livre de resolver como preferir, e a respeito do qual a sua responsabilidade não é a do membro de uma nação, mas de um ser humano singular. Se um homem

escolhe, milhaço dissimulso é em sua fanlhoso, o futuras, largas, o lhos, ou vel despremos é igual de causa de

Antes não tere mens nã deus a a são em como fo três sécu tisse a s instituiç go dos t poder p Quanto mas des silusões similaçã vítimas normal, já não p No que de viver siderado qualquer de a des que os continua

lo baptismo a conver-xílio. Mas também em té que as memórias ju-tomaram a fé dos seus na totalidade, além de lhantes foram os már-sterrados errantes des-ontrarem morada per— por um lado, a to de vontade; por ou-sforços empreendidos or outros que haviam ava nos indivíduos jum-pelia, onde quer que frem sobre si próprios ezo, a aversão e a per-nos tomados pela ân-am em combatê-la. ria dos judeus, para os nasiado grande, e tam-e dos sentimentos que la no meio dos seus vi-is ou de qualquer outro nembros de uma maio-ia, podem ter hoje a es-passarem a viver. Mas larada ou secretamen-deus de Estados que o o que continuam a fa-r a respeito destas pes-a presente Diáspora — ou não ter a seu respei— e trata-se de um as-ridir partir ou ficar, es-intermédia, é hoje um é livre de resolver co-sabilidade não é a do ingular. Se um homem

escolhe, activa ou passivamente, o mal-estar, o estatuto incerto, as humilhações sociais decorrentes do facto de viver, mais aberta ou mais dissimuladamente, como judeu num país que não gosta dos judeus, isso é em larga medida — e cada vez mais — um problema seu ou da sua família. Poderemos desprezá-lo por não ser suficientemente orgulhoso, ou criticá-lo porque se ilude a si próprio e prever-lhe desgraças futuras, ou, pelo contrário, felicitá-lo pelo seu pragmatismo de vistas largas, ou pela coragem com que se sacrifica pelo futuro dos seus filhos, ou por uma louvável independência de pensamento, um admirável desprezo frente aos preconceitos — em todos estes casos, o que faremos é exercer um direito que nos pertence. Mas ele tem um direito igual de viver a vida que escolher, a menos que a vida escolhida seja causa de excessiva dor ou excessiva injustiça no mundo.

Antes da situação actual, a tragédia dos judeus consistia no facto de não terem uma efectiva possibilidade de escolha. As crenças dos homens não se encontram sob o seu controlo e, para a maioria dos judeus a assimilação era impraticável, excepto através de uma conversão em massa a religiões em que não podiam crer, ou em que seja como for não criam, nem tão-pouco, no clima intelectual dos últimos três séculos, podiam fingir crer. Não havia outra solução que garantisse a sua segurança, para além do desenvolvimento no mundo de instituições de tipo liberal, e tratava-se de uma esperança que, ao longo dos últimos cinquenta anos, foi demasiado cruelmente traída para poder parecer hoje mais do que um nobre, mas bastante remoto ideal. Quanto às esperanças que o comunismo inculcou em numerosas almas desesperadas, conduziram simplesmente à mais amarga das desilusões: longe de ter proporcionado um método que garantisse a assimilação de massa, o comunismo deixou muitos dos judeus suas vítimas radicalmente incapazes de se adaptarem a um modo de vida normal, pacífico, civilizado e produtivo. Mas este problema também já não parece hoje tão difícil de resolver como durante tempo o foi. No que se refere à sua capacidade de escolher a sua própria maneira de viver, com tudo o que tal implica, cada judeu individualmente considerado está hoje numa situação de longe mais favorável do que qualquer outra situação em que os judeus alguma vez estiveram desde a destruição romana do Estado hebraico. Koestler parece pensar que os judeus que recusam tanto a emigração como a assimilação continuarão a ser para sempre um elemento instável nos seus países

de residência, criando dificuldades a si próprios e aos outros, atraindo os maus tratos de que são objecto devido à falsidade da sua posição. É possível. Encontram-se ainda entre nós descendentes patéticos dos velhos «bundistas» e «ífidichistas», os actuais partidários do «nacionalismo da *galut*», que se apoia numa concepção das nações modernas como variegadas amálgamas de comunidades muito diferentes umas das outras e quase autónomas, em cujo quadro os grupos de judeus que falam ífidiche, com a sua vida cheia de um pitoresco colorido nativo, as suas canções populares, os seus antigos ofícios e os seus curiosos usos tradicionais, não seriam mais do que um ingrediente entre outros, ainda que cintilante de exotismo. Estes lamentáveis absurdos, que fazem pensar nas fantasias neomedievais de excêntricos como Belloc e Chesterton, não mereceriam ser citados sequer se não continuassem, hoje ainda — oferecendo uma imagem completamente irreal do que são ou podem ser as sociedades modernas —, a enganar pessoas inocentes e a conduzi-las à ruína. Contra os condutores cegos de outros cegos deste tipo, as formulações mais violentas de Koestler mostram-se certas. Como ninguém, merecem ouvir o sarcasmo endereçado pelo socialista russo Plekhanov aos bundistas, acusando-os de não passarem de sionistas com medo de enjoar na viagem. Se nem todos os horrores da história recente puderam levá-los a compreender a verdade, teremos de os considerar incuráveis.

Mas, ainda que seja justo aplicar as duras palavras de Koestler a essas minorias reduzidas, senão dementes, existem no mundo numerosos indivíduos que não se inclinam a ver a vida sob a forma de escolhas radicais entre uma forma de acção e uma outra, e que nem por isso podemos condenar. Um grande filósofo escreveu: «de uma madeira retorcida, como aquela de que é feito o homem, não pode nascer nada de inteiramente direito»¹. É certo que a um artista pode por vezes acontecer confrontar-se com uma crise de um tipo que lhe impõe a escolha entre o abandono de sua casa e da sua família, tendo em vista uma forma de vida mais favorável à sua arte, e o abandono da sua arte, para seguir, por exemplo, uma carreira de homens de negócios. Mas é frequente que os próprios artistas não escolham nem uma nem outra coisa, sendo o resultado que talvez tenham menos êxito

¹ Immanuel Kant, «Ideia de Uma História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita» (1784), in *Kant's gesammelte Schriften*, Berlim, 1900 —, Vol. VIII, p. 23, linha 22.

aos outros, atrai-
 ndade da sua posi-
 endentes patéticos
 partidários do «na-
 ão das nações mo-
 es muito diferentes
 ro os grupos de ju-
 n pitoresco colori-
 os ofícios e os seus
 um ingrediente en-
 lamentáveis absur-
 de excêntricos co-
 dos sequer se não
 em completamen-
 modernas —, a en-
 tra os condutores
 mais violentas de
 recém ouvir o sar-
 ov aos bundistas,
 o de enjoar na via-
 nderam levá-los a
 ncuráveis.

is de Koestler a es-
 o mundo numero-
 o a forma de esco-
 ra, e que nem por
 veu: «de uma ma-
 em, não pode nas-
 m artista pode por
 n tipo que lhe im-
 família, tendo em
 , e o abandono da
 homens de negó-
 scolham nem uma
 tham menos êxito

de Vista Cosmopolita»
 II, p. 23, linha 22.

tanto enquanto artistas como enquanto maridos e pais do que se ti-
 vessem procedido a uma opção clara, mas a verdade é que, ao mes-
 mo tempo, conseguem desempenhar os dois papéis. Dizemos a um
 artista que tem de escolher — impor-lhe de modo absolutamente gra-
 tuito um rígido esquema de tudo ou nada, só porque nos agradam as
 soluções «radicais» — é uma forma intolerável de humilhação numa
 sociedade que reconhece o direito dos seres humanos a uma certa
 elasticidade, o seu direito a realizarem-se como melhor entenderem
 dentro dos mais amplos limites possíveis, compatíveis com a existên-
 cia de um mínimo de justiça, de liberdade e de bem-estar. Alguns pen-
 sadores timoratos, cujo espírito procura a salvação no dogma religio-
 so ou político, almas cheias de medo, como T. S. Eliot e Arthur
 Koestler, podem querer eliminar os elementos ambíguos deste tipo
 em benefício de uma estrutura mais precisamente delineada, e é sob
 esse aspecto que são verdadeiramente filhos da nova época, que com
 os seus sistemas totalitários procurou instituir exactamente essa ver-
 são da ordem entre os seres humanos, classificando-os em termos es-
 tritos e arrumando cada um deles na categoria mais apropriada, não
 sem suprimir em variável medida as liberdades civis em vista desse
 fim, justificado por vezes com argumentos ultranacionalistas ou cien-
 tíficos. É incontestável que Eliot e Koestler protestariam pelo facto de
 se verem associados deste modo um ao outro ou ao *Zeitgeist*. Eliot
 abomina, acima de tudo, as sociedades organizadas numa base racio-
 nalista ou científica, e Koestler, pelo seu lado, inclui-se na primeira
 linha entre os inimigos do totalitarismo. Todavia, acusar uma fracção
 da população só porque se considera que ela constitui um elemento
 dissonante no interior da sociedade, e intimá-la a modificar a sua
 mentalidade ou a atar-se de pés e mãos, é — ainda que uma explica-
 ção de teor psicológico desta atitude possa parecer óbvia, sobretudo
 quando o acusador se mostra, ele próprio, presa de dúvidas e de so-
 frimentos — uma forma mesquinha de tirania e decorre, em última
 análise, da convicção segundo a qual os seres humanos não têm o di-
 reito de se comportar imbecil, incoerente ou vulgarmente, tendo a so-
 ciedade o direito de procurar desembaraçar-se daqueles que o façam,
 empregando embora meios mitigados, apesar de as pessoas em causa
 não serem nem criminosos nem loucos e de não constituírem, seja em
 que sentido for, um perigo para a vida ou para a liberdade dos seus
 semelhantes. Esta posição, cuja influência se torna por vezes sensível

nas ideias de pensadores bem mais civilizados e perspicazes, é uma posição deplorável, na medida em que se revela claramente incompatível com a sobrevivência de um tecido social razoável, generoso, «aberto», que permita aos seres humanos o gozo dessa liberdade e dessas relações pessoais do qual depende a perspectiva de uma vida aceitável. Em termos comparáveis, os ultranacionalistas judeus que, dentro e fora de Israel, consideram os judeus do exterior como outros tantos *Auslandsjuden* — o conceito, senão o nome, de *Auslandsdeutsche* é, bem feitas as contas, bastantes anos anterior a Hitler e os judeus são imitadores requintados —, que têm em relação a Israel deveres, mas não direitos, sendo que os judeus devem viver em Israel, ou pelo menos por Israel, ou não viver realmente, incorrem numa posição extremista do mesmo tipo. A criação do Estado de Israel prestou aos indivíduos o maior serviço que uma instituição humana pode prestar: devolveu aos judeus, não já simplesmente a sua dignidade e o seu estatuto pessoal, de seres humanos, mas qualquer coisa de incomparavelmente mais importante: o seu direito a escolherem enquanto indivíduos a sua maneira de viver — ou seja, essa liberdade de escolha de base, o direito a viver ou morrer, a tomar o caminho do bem ou o do mal, conforme cada um entenda, à falta da qual a vida humana é uma forma de servidão, como efectivamente o foi no caso da comunidade judaica durante quase dois mil anos.

Mas devemos permanecer atentos e não confundir esta liberdade recentemente conquistada com uma nova servidão. A velha servidão residia no facto de ser dito aos judeus que o seu pleno direito às liberdades do homem e do cidadão seria, no melhor dos casos, duvidoso, enquanto eles insistissem em continuar a ser plenamente judeus; e a propaganda dos assimilacionistas produziu a óbvia reacção indignada de todos os que não queriam dissimular as suas características e também não aceitavam a ideia de se transformarem — por meio deste ou daquele processo de cirurgia plástica violento, ou ainda que por meio de outro método mais gradual — em qualquer coisa de completamente diferente daquilo que eram e desejavam ser. Tanto o movimento de reanimação da religião judaica, que teve origem em Frankfurt, como o movimento sionista foram, cada um deles a seu modo, uma resposta adequada a essa tentativa de voltar a reduzir à servidão os que acabavam de ser emancipados. Hoje, a assimilação é a sombra melancólica do que foi no passado. Mas existe o perigo de

que, da euforia ainda em condições que significa a colmosos entmaneira —, uma nova variedade do habituais, ou confusos a reito a viver fcepto quando rael, estarão a própria raça» será dito, mas a enorme variedade flui em dentro das su Israel a garantos, independent Estado, correto e totalmente tido, conduzido contra as mo opinião resp europeu, o nmanitários e pelas revoluocial progress e denunciad vel, em Israelítica. É por Diáspora co toda a sua opados com a de ser decisio pertence a I acreditam n reivindicarã seus deveres

e perspicazes, é uma claramente incompatível e razoável, generoso, ozo dessa liberdade e perspectiva de uma vida nacionalistas judeus que, exterior como outros nome, de *Auslands-* anterior a Hitler e os em relação a Israel devem viver em Israel, te, incorrem numa po- Estado de Israel pres- tituição humana pode nte a sua dignidade e qualquer coisa de in- sito a escolherem en- ou seja, essa liberdade a tomar o caminho do à falta da qual a vida vamente o foi no caso anos.

afundir esta liberdade dão. A velha servidão eu pleno direito às li- elhor dos casos, duvi- a ser plenamente ju- duziu a óbvia reacção ilar as suas caracterís- ransformarem — por stica violento, ou ain- — em qualquer coisa : desejavam ser. Tanto a, que teve origem em cada um deles a seu de voltar a reduzir à Hoje, a assimilação é Mas existe o perigo de

que, da euforia pela nova grande vitória — e talvez não estejamos ainda em condições de medir bem a importância desta vitória nem o que significa vermo-nos de súbito livres e com a possibilidade de escolhermos entre viver como o fazem as restantes nações ou de outra maneira —, resulte o desígnio de impor novos jugos, ainda que de uma nova variedade, a quem de há muito os conhece como demasiadamente habituais, repetindo-se então aos ouvidos de espíritos ignorantes ou confusos a ideia de que, sendo judeus, não têm praticamente o direito a viver fora das fronteiras de Israel, pelo que se o fizerem, excepto quando tal lhes seja expressamente requerido pelo Estado de Israel, estarão a incorrer em qualquer coisa como uma «traição à sua própria raça», pois que as suas vidas não lhes pertencem, como lhes será dito, mas são propriedade da raça, da nação e do Estado. Assim, a enorme vaga de generosa paixão que, neste momento, tão livremente flui em direcção a Israel, quer da parte dos que desejam viver dentro das suas fronteiras, quer da parte dos que vêem com razão em Israel a garantia da sua emancipação pessoal enquanto seres humanos, independentemente de se fixarem ou não no território do novo Estado, corre o risco de degenerar num chauvinismo limitado, funesto e totalmente indefensável, que poderá, por seu turno, se não for detido, conduzir a uma revolta inevitável e verosimilmente extremista contra as monstruosas pretensões acima referidas. Nenhum líder de opinião responsável em Israel — o filho mais novo do *Risorgimento* europeu, o mais recente Estado fundado na base dos princípios humanitários e liberais anunciados pela grande Revolução Francesa e pelas revoluções europeias de 1848, concebidos pelo pensamento social progressista da Europa Ocidental, denegridos pelos bolcheviques e denunciados por Goebbels —, nenhum líder de opinião responsável, em Israel ou fora de Israel, se prestará decerto a semelhante política. É por boas razões duvidoso que as comunidades judaicas da Diáspora conservem ainda o grande e importante papel em que põem toda a sua confiança os que se sentem mais profundamente preocupados com a sua sobrevivência espiritual. Mas este aspecto deixou já de ser decisivo. O futuro do judaísmo, entendido como colectividade, pertence a Israel. A religião judaica sobreviverá no coração dos que acreditam nela, onde quer que seja que vivam. E os indivíduos judeus reivindicarão decerto os seus direitos e assumirão sem reservas os seus deveres de seres humanos e de cidadãos nas comunidades em

que possam enfim escolher em plena liberdade viver — em plena liberdade, porque são hoje tanto física como moralmente livres de se separarem delas, e porque a sua escolha, partir ou ficar, já lhes não é imposta, tornando-se por isso uma escolha efectiva.

Um dito de espírito americano rezava outrora que os judeus são um povo peculiar porque são exactamente como todos os outros, só que um pouco mais. Esta ironia comporta uma amarga verdade. Sem dúvida, ninguém gosta de ser macaqueado, de ver os seus traços característicos exagerados, por vezes até à caricatura. Mas o uso da força visando impedir comportamentos desse género, por mais irritantes que sejam, é uma violação das mais elementares liberdades humanas. Ser-se hipercéptico, hiper-crítico ou insensível; não se mostrar dignidade ou incorrer numa ostentação vulgar; ser-se adulator ou neuroticamente agressivo, ou não se saber observar a justa medida no campo moral ou estético, ser-se desprovido de certas formas de tacto espiritual, é sem dúvida pouco atraente ou absolutamente deplorável, mas não é um crime, e nem Platão, nem Maurras, nem Eliot, nem qualquer dos seus seguidores têm o direito de banir um ser humano, invocando uma justificação desse tipo. Se os judeus tiverem de continuar a sofrer, porque, comportando-se como macacos e papagaios, desagradarão aos seus vizinhos, será, em todo o caso, a título individual. São seres humanos, e têm o direito de ser mal-comportados dentro dos limites que as sociedades livres concedem à escolha dos seres humanos; e nem Koestler, nem os ultranacionalistas cujas pretensões Koestler implicitamente retoma, nem os «nacionalistas da *galut*», nem os assimilacionistas estão autorizados a negar-lhes esse direito. Mas, por outro lado, a menos de se mudarem para Israel, também os judeus não estão autorizados a pedir mais: quer se trate, por exemplo, de uma versão ainda que atenuada da fórmula «um Estado dentro do Estado», quer do gozo de qualquer estatuto ou privilégio particular no interior das comunidades não-judaicas. Tal é a grande transformação súbita que marcou o nosso tempo. Na Diáspora como em Israel, alguns judeus mostrar-se-ão amáveis e outros desagradáveis, alguns exhibirão as suas qualidades judaicas características e outros dissimulá-las-ão, alguns serão populares e respeitados e outros anti-páticos e desprezados, alguns serão comunistas e outros reivindicarão o fascismo para uso interno do seu país ou para o conjunto da espécie humana. Mas, para a totalidade dos judeus, nada disto continuará

a ter a im
dos indiv
car ou pa
mãos, e
melhor q
templado
todos os
mantenha
gra, o Es
Tratar-se
mas, aind
já a cabo
dar a todo
que, dizia
pria sobre
Diáspora
problema
efectiva,
afastar de

Eis, po
que foi r
que forja
preciso q
ou de ou
mente gra
deremos
perguntar
a compre
explicand
lentas qu
filhos da
trevas pa
vremente

¹ Ou: «tanto»

² Ou seja: «renta anos d Prometida»

viver — em plena liberdade — livremente livres de se ou ficar, já lhes não é estiva.

que os judeus são um dos outros, só que uma verdade. Sem dúvida os seus traços característicos. Mas o uso da força, por mais irritantes as liberdades humanas, não se mostrar dignidade e adulator ou neurotizada medida no camufladas formas de tacto absolutamente deplorável, erradas, nem Eliot, nem banir um ser humano, judeus tiverem de comacacos e papagaios, o caso, a título individual-comportados dentro à escolha dos seres listas cujas pretensões nacionalistas da *galut*, regar-lhes esse direito. Para Israel, também os se trate, por exemplo, «um Estado dentro do privilégio particular no grande transformação a como em Israel, ali desagradáveis, alguns características e outros rejeitados e outros anti-e outros reivindicarão a o conjunto da esperança disto continuará

a ter a importância trágica e desesperada que outrora teve. O destino dos indivíduos, e também o de cada comunidade em particular — ficar ou partir —, está hoje, pelo menos em termos morais, nas suas mãos, e cada um poderá determiná-lo livremente, como preferir, o melhor que puder, com a sabedoria e a boa sorte que o tenham contemplado. Neste sentido, a criação do Estado de Israel tornou livres todos os judeus, independentemente da relação que aqueles com ele mantenham. O que continuará a ser verdade ainda que, numa hora negra, o Estado de Israel caia em ruínas e perca a sua independência. Tratar-se-ia de uma desgraça em que não vale a pena insistirmos, mas, ainda que viesse a consumir-se, o Estado de Israel teria levado já a cabo a sua tarefa de emancipação. Tal é a resposta que podemos dar a todos os que se opuseram à criação de um Estado de Israel, porque, diziam, ele seria demasiado fraco e incapaz de garantir a sua própria sobrevivência, ou demasiado pequeno para acolher o conjunto da Diáspora. Mas a verdade é que a maioria dos que punham este tipo de problemas não acreditavam, de um modo geral, na sua pertinência efectiva, servindo-se antes deles como um pretexto que lhes permitia afastar do pensamento escolhas difíceis.

Eis, pois, um problema nacional — ou, na realidade, mundial — que foi resolvido na nossa época. Trata-se, sem dúvida, apesar dos que forjam terríveis dilemas e adoptam a divisa do tudo ou nada (é preciso que todos os judeus vão para Israel ou que, de uma maneira ou de outra, desapareçam da nossa vista), de um milagre suficientemente grande para uma geração de seres humanos. E, sem dúvida, poderemos dizer a este propósito *dayenu*¹, sendo igualmente legítimo perguntarmo-nos se as próximas gerações de judeus saberão começar a compreender os problemas e as frustrações dos seus antepassados, explicando a si próprios as razões das reivindicações estritas e violentas que, até mesmo na hora do triunfo, foram avançadas por esses filhos da *dor ha-midbar*², que viveram durante demasiado tempo nas trevas para saberem com se vive — e deixarem os outros viver — livremente, à plena luz do dia.

¹ Ou: «tanto nos basta».

² Ou seja: «a geração do deserto» — da qual fizeram parte aqueles que, depois de quarenta anos de êxodo errante, não estavam nas condições requeridas pelo legado da Terra Prometida.

A Liderança de Chaim Weizmann

Ninguém que tenha passado algum tempo na companhia de Weizmann poderá duvidar de que esteve na presença de uma personalidade prodigiosamente dotada, de um ser humano com uma inteligência de maior envergadura e mais poderosa, com uma vontade mais forte e concentrada, com emoções mais ricas e atentas e, sobretudo, com uma visão das coisas humanas mais ampla e mais profunda do que nos é dado habitualmente observar até mesmo nos homens mais capazes e mais bem-sucedidos — em suma, na presença de um estadista de génio.

Existem pelo menos dois tipos de grandeza política, reciprocamente incompatíveis e, mais do que isso, por vezes opostos. O primeiro compõe-se dessa combinação de concepções simples e de idealismo ao rubro, por vezes fanático, que descobrimos em homens cuja lista de qualidades é mais limitada do que costuma ser na generalidade da espécie humana, mas nos quais essas poucas qualidades atingem proporções extraordinárias. Nos melhores casos, os homens deste tipo acedem à nobre magnanimidade dos grandes heróis simples da Antiguidade Clássica. Tendem a ver a vida como uma série de oposições simples entre luzes e trevas, bem e mal, entre a sua causa sagrada e a oposição perversa ou cega com que aquela depara; atraem os seus seguidores pela intensidade e a pureza do seu espírito, pelo seu carácter intrépido e inamovível, pela simplicidade e pela nobreza do princípio fulcral a que dedicam tudo o que têm, pelo próprio facto de imporem à diversidade múltipla da vida um esquema tão claro, tão elementar, que os demais homens, mais pequenos, mais instáveis e mais timoratos, mais fracos, e por vezes também mais subtis e mais inteligentes

do que os seus guias, se sentem aliviados e grandemente reconfortados precisamente pelos termos imediatos e chãos em que a doutrina central lhes é proposta, sem mais enfeites. Trata-se, por vezes, de uma doutrina utópica, mas a total auto-identificação do líder com ela remedia todas as ansiedades e todas as incertezas, graças à força da convicção com que ele a professa e impõe aos restantes.

Garibaldi, o libertador de Itália, é uma encarnação notável e extremamente nobre deste tipo. Não era nem particularmente inteligente, nem particularmente avisado; sabia pouca coisa de política e menos ainda de questões sociais e económicas; como soldado, não passava de um amador, e era um homem escassamente instruído e sem grande perspicácia frente aos seres humanos. Mas representava as aspirações nacionais de um grande número de italianos, e fazia-o em termos mais directos, mais simples e talvez mais brutais do que o mais complexo Mazzini — e, como era um homem simples, de uma coragem a toda a prova e de uma inteireza absoluta, como tinha um coração grande e generoso, não se dava ao trabalho de deslindar as dificuldades que se lhe atravessavam no caminho, e aplicava um número extremamente reduzido de categorias morais bastante primitivas a todos os problemas que pudessem pôr-se no processo em curso da unificação italiana, fazendo assim desaparecer, de resto, alguns deles. Garibaldi não desfazia os nós, mas, sempre que isso lhe fosse possível, cortava-os com um golpe dessa espada simples que todos os italianos sabiam ter-se dedicado à causa da liberdade italiana, e nada mais.

As personalidades deste tipo ficam, em certo sentido, muitas vezes fora dos movimentos que as idolatram; são percebidas como encarnações de virtudes maiores — e mais misteriosas — do que aquelas que os seus seguidores podem emular. Conduzem os seus exércitos à glória ou à destruição, sem analisarem os obstáculos contra os quais embatem, mas ignorando-os; a sua fé é o mais poderoso dos seus dotes singulares, e a luz que derrama é tão intensa que obscurece as irregularidades da via por onde tomaram e os perigos que a espiam, e cria a ilusão de um rumo directo, luminoso e irresistível — o único caminho de salvação. Os líderes deste tipo tendem a ser um tanto inumanos, porque, em vez de compreenderem os traços particulares da vida e do carácter do seu povo e dos outros povos, hipersimplificam, criam um mito radioso com o qual se identificam e que os seus seguidores guardam nos corações.

Esta qualidade de dominar e de dominar as suas comunidades, por exemplo, no caso de Kosciuszko, homens que são seguidores, mas de valor em si mesmos, e no exterior, e

O segundo dos de um tipo de ignorância que a compõe de imporem a vontade e de uma vontade dos eleitos são e ciente uma e massa desta e samente em s é mais de ord coerente, agi meza, decidio responder às dos, que docu

Pertencera Lincoln, Tho mais notáveis moldavam, u ferentes situa todas as dem humanos, tão cheios de am

Se a qualic ignorarem ou

lemente reconforta-
em que a doutrina
e, por vezes, de uma
lo líder com ela re-
e, graças à força da
stantes.

ção notável e extre-
rmente inteligente,
de política e menos
ldado, não passava
struído e sem gran-
representava as aspira-
e fazia-o em termos
do que o mais com-
s, de uma coragem
o tinha um coração
slindar as dificulda-
ava um número ex-
e primitivas a todos
m curso da unifica-
alguns deles. Gari-
lhe fosse possível,
e todos os italianos
na, e nada mais.

ntido, muitas vezes
ebidas como encar-
s — do que aquelas
os seus exércitos à
alos contra os quais
deroso dos seus do-
que obscurece as ir-
gos que a espiam, e
esistível — o único
a ser um tanto inu-
ações particulares da
s, hipersimplificam,
n e que os seus se-

Esta qualidade lendária e esta capacidade de desafiar os obstáculos e de dominar a história por meio da pura força de vontade, ignorando as suas complexidades, podemos vê-la claramente em acção, por exemplo, no general De Gaulle; há qualquer coisa que a evoca em Kosciuszko, em Kossuth, em Jabotinsky, em Tito e em Trotski: são homens que se tornam heróis lendários, não só aos olhos dos seus seguidores, mas aos seus próprios olhos, e que cometem os seus actos de valor em nome de uma certa concepção de si próprios projectada no exterior, em que acreditam e que servem.

O segundo tipo de génio político contempla os que possuem os dons de um homem comum, mas num grau quase sobrenatural. Longe de ignorarem a complexidade infinita da vida que os rodeia, têm uma faculdade inalisável de integrar os mais pequenos fragmentos que a compõem numa forma coerente e inteligível. Bem ao contrário de imporem o seu próprio molde aos acontecimentos, sem consideração da sua qualidade material, plasmando-os por meio da sua força de vontade e de um idealismo apaixonado, tais homens mostram-se agudamente conscientes das mais pequenas flutuações, da infinita variedade dos elementos sociais e políticos em que mergulham. As suas antenas são extremamente sensíveis e registam de modo semiconsciente uma experiência da mais abundante variedade; mas a enorme massa desta experiência não os tolhe, pois o seu génio consiste precisamente em serem capazes de a integrar — graças a um processo que é mais de ordem semi-instintiva do que consciente — num só quadro coerente, agindo depois, a partir desse quadro, com segurança e firmeza, decidida certeza moral e superior eficácia, o que lhes permite responder às exigências mais críticas da época de inumeráveis modos, que documentam a sua faculdade intuitiva.

Pertenceram a este tipo homens como Mirabeau, Cavour, Abraham Lincoln, Thomas Masaryk, Franklin Roosevelt, cujas características mais notáveis eram uma inteligência incomparável da matéria que moldavam, uma habilidade surpreendente perante os homens e as diferentes situações, um sentido infalível do momento oportuno, entre todas as demais qualidades que os tornaram tão extraordinariamente humanos, tão atraentes aos olhos das mais diversas pessoas, tão cheios de ambição, tão sedutores e tão vitoriosos.

Se a qualidade principal dos homens do primeiro tipo é o facto de ignorarem ousadamente os obstáculos — mergulharem com uma es-

pécie de despreocupação superior directamente no coração do perigo, tomarem de assalto os bastiões do inimigo animados por uma confiança ardente e simples, acreditarem no triunfo da sua causa com um fanatismo sublime, mas um tanto inumano —, as características distintivas do segundo tipo são uma compreensão profunda e subtil dos factores em jogo, a capacidade de dar a impressão (que só se torna eficaz se contiver algum grão de verdade) de que, não só representam, mas compreendem as aspirações de um sem-número de pessoas humildes, e as compreendem, não já no sentido de acreditarem nos mesmos ideais, mas também no de saberem onde é que o ponto exactamente bate e terem presentes as múltiplas variedades de frustrações e de misérias das quais, recorrendo a meios mais ou menos escrupulosos, procuram aliviar a imensa maioria daqueles que neles puseram a sua confiança. Estes homens não são objecto de veneração nem de fé religiosa — não são figuras como essas que parecem circundadas de uma auréola ultraterrena —, mas são olhados com afecto, confiança, admiração, por vezes temperados de cordial ironia, e transmitem um sentimento de alegria com a sua acessibilidade, a sua qualidade democrática, as suas fraquezas humanas.

Os dois tipos de líder político transformaram a história da humanidade. Entre os pais fundadores de Israel, Theodor Herzl pertence ao primeiro; Chaim Weizmann, ao segundo. É desnecessário enumerar aqui os triunfos de Herzl. É difícil imaginar que, sem ele, o que foi construído tivesse podido sequer começar. Mas a sua força, a própria magia do seu apelo, parece resultar da sua distância psicológica em relação ao seu povo. Quando alguém nasce nas margens da consciência de uma comunidade, como é indubitavelmente o caso de Herzl — apesar de os judeus serem numerosos na sua cidade natal —, tende a construir um ideal que não concorda demasiado precisamente com a realidade dos factos, e que põe aquele que o professa em condições de dramatizar a sua tarefa (sem se deixar embarçar por um conhecimento excessivamente directo da situação concreta), de maneira a deslumbrar até mesmo os que conhecem perfeitamente a situação real, forçando-os a seguir o homem do destino.

Assim, Disraeli — graças ao seu amor pelo exótico, à sua própria propensão a exagerar o que nele havia de menos inglês — inventou a imagem cintilante do Império Britânico e, sobretudo, o seu grandioso ingrediente oriental, em termos que nunca poderiam ter sido al-

te no coração do perigo, animados por uma confiança da sua causa com um -, as características dis-
 io profunda e subtil dos
 ressão (que só se torna
 ue, não só representam,
 número de pessoas hu-
 le acreditarem nos mes-
 é que o ponto exacta-
 iedades de frustrações e
 is ou menos escrupulo-
 les que neles puseram a
 de veneração nem de fé
 parecem circundadas de
 com afecto, confiança,
 ronia, e transmitem um
 de, a sua qualidade de-

m a história da humani-
 odor Herzl pertence ao
 desnecessário enumerar
 que, sem ele, o que foi
 as a sua força, a própria
 istância psicológica em
 is margens da consciên-
 mente o caso de Herzl
 ua cidade natal —, ten-
 emasiado precisamente
 que o professa em con-
 ixar embarçar por um
 tação concreta), de ma-
 cem perfeitamente a si-
 o destino.

o exótico, à sua própria
 ios inglês — inventou a
 bretudo, o seu grandio-
 a poderiam ter sido al-

cançados por uma visão equilibrada e moderada do país e do mundo. Napoleão, De Valera, Estaline vinham das periferias dos povos aos quais deram lendas de grandeza nacional. Não posso deixar de pensar que uma parte do «fascínio» imenso exercido por Herzl, uma parte do sortilégio que conquistou sobre as massas judaicas, resultou do facto de lhes ser estranho, de em certo sentido não as compreender sequer, de ser portador de um imaginário que não correspondia efectivamente à realidade da sua situação, e de essa imagem purificada, idealizada, erguida acima das cabeças dos demais, em que ele tão apaixonadamente acreditava, arrastava os outros, arrancando-os a si próprios, e impelia-os a agirem politicamente ou, pelo menos, a transformarem as suas vidas pessoais, pelo preciso motivo de os emancipar da consciência opressiva e paralisante que tinham das suas reais fraquezas, feridas e humilhações.

A concepção que Napoleão tinha dos franceses e a que Churchill tinha dos ingleses — essas grandes criações imaginárias em nome das quais os homens estão prontos a morrer — não eram fruto de um realismo sóbrio, como o foram, por exemplo, apesar da paixão, da emoção, do heroísmo e do drama, a Itália de Cavour ou a América de Lincoln; e o próprio exotismo de Herzl, a sua distância relativamente às preocupações comuns da humanidade, a sua concepção profundamente romântica dos judeus, do seu passado e do seu futuro, a qualidade inspirada, como que sobrenatural, das suas imagens foram, sem dúvida, indispensáveis à criação de um mito, de uma tradição, de uma visão imortal. Ele estava ligado ao seu povo não pelos fios de um nó concreto e indissolúvel, mas por qualquer coisa que tinha por lugar de origem a força imensa da sua fantasia política pessoal. A fantasia tornou-se uma realidade, porque havia nela qualquer coisa que nascia de uma necessidade autêntica e prioritária sobre todas as outras, e porque fazia vibrar uma das cordas essenciais da experiência judaica. Mas Herzl continuava a estar do lado de fora — sublime, distante, objecto de veneração.

Ora, parece-me que Chaim Weizmann é de um tipo exactamente oposto. Herzl ficou a dever as homenagens que lhe foram prestadas em parte ao facto de, embora fosse judeu, algumas das suas qualidades serem a de um gentio nobre, gloriosamente livre. Weizmann possuía no máximo grau possível qualidades de judeu. Era céptico, irónico, agudo, cheio de humanidade, perspicaz, brilhante e tinha uma

capacidade, sem par no século XIX, de compreender os seres humanos. Não se comprazia em fantasias, não era um fanático, nem um romântico, nem um líder nacional de carácter lendário. Compreendia perfeitamente o seu povo; conhecia as suas virtudes e os seus defeitos e afeiçoara-se a umas e a outros. Tudo o que fosse exótico, excessivo, fanático, obsessivo, intenso para além do natural, repugnava à sua natureza sadia, espirituosa, equilibrada, realista e generosamente provida. Era um homem dotado de uma força e tranquilidade interiores excepcionais. Avançava em direcção à sua meta depois de haver calculado todas as dificuldades, consciente de cada obstáculo e tendo devidamente considerado as imperfeições tanto da sua nação como dos outros povos.

Enquanto os líderes «inspirados» ardem de uma chama violenta, magnetizam tudo em seu redor, fazem com que os homens percam o sentido das proporções e se envolvam a fundo numa batalha desigual, travada muitas vezes em nome de puras formas e meras abstracções — um Estado, uma constituição, uma igreja, a liberdade, a independência, a igualdade —, Weizmann mantinha um sentido extremamente apurado das proporções, compreendia as coisas como de facto eram, jamais permitia que formas, palavras ou ideais abstractos o fizessem esquecer as realidades sociais, económicas e humanas que desejava criar, e que corriam o risco de se perder, ou ver-se prejudicadas e comprometidas devido a uma obsessão fanática pela fachada exteriormente visível à qual Herzl, por exemplo, concedia uma atenção apaixonada.

Torna-se, por isso, difícil identificar Weizmann com um partido político, como acontece também nos casos de Cavour e de Lincoln. Weizmann seria um homem de «direita» ou de «esquerda»? A pergunta parece quase desprovida de sentido. Era um líder nacional, acreditava no *Risorgimento* dos judeus. Era uma personalidade completa e íntegra, dotada de uma força, de uma dignidade e de uma sabedoria política imensas; não sofria das distorções que são habituais entre os judeus: as suas «ambivalências», a ausência de equilíbrio social, a incerteza acerca do que se é e das próprias pertenças, as vacilações por excesso de auto-observação, as dúvidas e hesitações quanto à classe, opinião, profissão e estatuto que assaltam o indivíduo. E porque era firme e compreendia os elementos mínimos do mundo em que vivia, porque se movia com segurança e com uma extraordi-

nária ha
de peri
soas m
judeus
judeus
teriam
mais a
Impres
o seu e
artes, d
ropeu o
blica d
e de na

Esta
de alg
qual el
não só
cial, un
que nã
ter con
como
estrang
mo par
livre.

Foi
tos de
a acre
semias
nhavar
-se des
xavam
vestir
co —
no, o
lhante
que de
«trave
dos à c

ender os seres huma-
fanático, nem um ro-
ndário. Compreendia
tudes e os seus defei-
fosse exótico, exces-
natural, repugnava à
lista e generosamente
tranquilidade interio-
meta depois de haver
ada obstáculo e tendo
da sua nação como

uma chama violenta,
os homens percam o
uma batalha desigual,
e meras abstracções
liberdade, a indepen-
um sentido extrema-
coisas como de facto
ideais abstractos o fi-
zas e humanas que de-
ou ver-se prejudica-
fanática pela fachada
, concedia uma aten-

n com um partido po-
Labour e de Lincoln.
e «esquerda»? A per-
a um líder nacional,
a personalidade com-
gnidade e de uma sa-
ões que são habituais
ência de equilíbrio so-
as pertenças, as vaci-
las e hesitações quan-
assaltam o indivíduo.
s mínimos do mundo
e com uma extraordi-

nária habilidade num terreno que era, para os outros, sombrio e cheio de perigos, inspirava um invulgar sentimento de confiança em pessoas muito pouco predispostas a experimentá-lo — quer dizer, nesses judeus que, por uma razão ou por outra, sentiam o continuarem a ser judeus como uma opressão, viam o seu judaísmo como um jugo que teriam de suportar com dignidade ou que afastar de si no momento mais adequado, mas sempre e em todos os casos como um jugo. Impressionava-os, ao contrário do que outros judeus faziam, não com o seu estatuto no mundo gentio, não por ser uma figura destacada das artes, das ciências ou da vida pública neste ou naquele grande país europeu ou transatlântico, mas (apesar de ser ele próprio uma figura pública destacada) como representante — o representante — dos judeus e de nada mais.

Esta extraordinária capacidade que tinha de criar a ilusão de que, de algum modo, existia uma comunidade plenamente formada da qual ele era o efectivo representante eleito, comunidade que fazia ver não só como uma nação, mas como quase um Estado, um edifício social, um governo, instituições legislativas (quando toda a gente sabia que não era assim), juntamente com o facto de um indivíduo isolado ter conseguido, sendo simplesmente aquilo que era e comportando-se como se comportava, tocar com o seu sortilégio tanto os estadistas estrangeiros como os judeus assimilados, acabaria por criar o supremo paradigma daquilo que poderia ser um judeu em sendo realmente livre.

Foi este exemplo, muito mais do que os preceitos e os ensinamentos de outros, que inspirou os judeus de numerosos países e os levou a acreditar que o sonho poderia tornar-se realidade. Trémulos judeus semiassimilados que, admitissem-no ou não de si para si, se envergonhavam — pelo menos em certa medida — de ser judeus, libertavam-se dessa impressão na presença dele e, por um curto momento, deixavam de sentir vergonha. Os judeus que sentiam necessidade de vestir a indumentária de qualquer coisa de eminentemente antijudaico — o comunismo, o chauvinismo romântico de um Estado moderno, o uniforme militar de um país respeitável, a pertença a um brilhante grupo social, profissional ou intelectual —, os mesmos judeus, que de um modo geral só descobriam a libertação por meio de um «travestismo» violento desse género, eram miraculosamente devolvidos à dignidade humana, ainda que só talvez por um momento, de um

homem que mais nada lhes oferecia para além das suas qualidades próprias e autênticas.

O sucesso dos cruzados ardentes e fanáticos tem muitas vezes origem no facto de, armados de uma doutrina, de uma «ideologia», mais do que de humanidade e realismo, se lançarem contra obstáculos aparentemente intransponíveis, porque sentem não ter a perder nada que valha a pena: a «causa», a ideologia, condensa tudo aquilo que aos seus olhos é sagrado, mantêm-se distantes dos seres humanos que inevitavelmente espezinham, e, sendo moralmente inacessíveis a qualquer consideração humanitária, acontece que triunfam por vezes contra adversidades tremendas.

Não são estas as armas utilizadas pelo tipo de estadista a que Weizmann pertencia; Weizmann fiava-se, acima de tudo, no seu sentido da correlação dos factores históricos reais — as forças e as fraquezas, os objectivos e os caracteres dos seres humanos e das instituições com que tinha de lidar —, e esses factores eram, ao mesmo tempo, demasiado complexos e demasiado mal definidos para ser possível integrá-los em «leis» ou fórmulas históricas, ou em receitas ideológicas fosse de que espécie fosse.

Lembro-me bem de como, numa altura que se diria ser o período mais sombrio do sionismo do pós-guerra, Weizmann andava de um lado para o outro no seu quarto de hotel londrino, repetindo uma e outra vez a cada notícia deprimente que relatava um acto de hostilidade aqui, um fracasso ali: «Isto não os vai ajudar, isto não os vai ajudar.» Aludia assim aos responsáveis pela política britânica, muitos dos quais compreendia e muitas vezes estimava pessoalmente, mas que lhe parecia estarem a comportar-se de maneira obstinada e estúpida, por terem perdido o gosto das grandes linhas de orientação construtivas e se esforçarem apenas por salvar o que restava das suas forças, em vez de tentarem com audácia — como ele desejava ardentemente vê-los fazer, tendo na matéria planos a sugerir — construir qualquer coisa de novo sobre as ruínas do passado. Dava-se conta, com efeito, com o seu seguro sentido dos factos, que se tratava de uma política condenada ao fracasso.

O laço natural de simpatia existente entre Weizmann e Churchill devia-se ao imenso amor pela vida que ambos alimentavam (amor que tornava Weizmann caro também a Lloyd George), ao facto de tomarem os dois partido por tudo o que se expandia, que crescia, que

m das suas qualidades

tem muitas vezes ori-
uma «ideologia», mais
contra obstáculos apa-
o ter a perder nada que
sa tudo aquilo que aos
os seres humanos que
lmente inacessíveis a
que triunfam por vezes

e estadista a que Weiz-
tudo, no seu sentido da
rças e as fraquezas, os
e das instituições com
o mesmo tempo, dema-
ra ser possível integrá-
ceitas ideológicas fos-

se diria ser o período
izmann andava de um
o, repetindo uma e ou-
um acto de hostilidade
isto não os vai ajudar.»

britânica, muitos dos
pessoalmente, mas que
a obstinada e estúpida,
le orientação construti-
estava das suas forças,
desejava ardentemente
r — construir qualquer
a-se conta, com efeito,
ratava de uma política

Weizmann e Churchill
os alimentavam (amor
George), ao facto de to-
andia, que crescia, que

parecia votado a erguer-se, a animar-se e a acelerar os processos vi-
tais, e contra tudo o que tendesse para a crispação e para a imobilida-
de, contra tudo o que nascesse da cautela, que se agarrasse ao já exis-
tente, aspirando a conservar e não a transformar.

Aconteceu, no princípio da guerra, que o grande primeiro-ministro,
ao conversar com Weizmann, lhe tivesse revelado algumas opiniões
claramente anti-sionistas que vários dos seus conselheiros lhe haviam
transmitido, ao que Weizmann teria dito, por seu turno (conforme
mais tarde me contou): «Sir, deve ter presente que aqueles que estão
contra nós, estão também contra vós.» Foi nesta convicção que, em
grande medida — em quase tudo —, se apoiou, e, se posteriormente
algumas das suas esperanças foram traídas, os que o denunciaram co-
mo um anglófilo e um «conciliador» enganavam-se, fossem quais
fossem as justificações apresentadas no pós-guerra imediato, como se
enganavam os que haviam criticado Cavour por se ter fiado nos fran-
ceses e ter obtido menos para a Itália, ou por ter criado um regime
menos desejável do que aquele que talvez tivesse sido possível im-
plantar por meio de uma insurreição republicana violenta, sem alia-
dos estrangeiros. Cavour saiu vencedor em Itália; na Palestina, os
ideais de Weizmann foram postos de parte.

Talvez esta viragem do curso dos acontecimentos fosse inevitável,
talvez fosse a única maneira possível de salvar a causa judaica, mas
não podemos deixar de nos perguntar se, através de uma melhor com-
preensão das duas partes, e talvez um menor desprezo da parte de
Weizmann por alguns dos seus colegas e seguidores (no que se pare-
cia com Parnell), o Estado judaico não estaria hoje numa posição po-
lítica um tanto mais sólida. Mas estamos a falar de coisas que talvez
pudessem ter acontecido e não nos aproveita muito investigá-las.

Se Weizmann foi castigado, isso ficou a dever-se à extraordinária
limpidez do seu sentido da realidade e ao seu amor aos ingleses. As
duas atitudes não deixam, de resto, de interligar-se, uma vez que foi
a sua aversão pelos mitos e pela dramatização (que eram a fonte dos
dons de Herzl) que fez de Weizmann um homem tão profundamente
apegado aos ingleses. Weizmann acreditava nos ingleses porque acre-
ditava na qualidade saudável, equilibrada, empírica da sua maneira de
viver; na sua relutância perante teorias e ideologias; no seu amor pe-
la liberdade autêntica e num verdadeiro estado de paz consigo pró-
prios; na sua capacidade com que sabiam evitar sacrificar seres hu-

manos vivos nos altares das abstrações e dos ideais. E os ingleses corresponderam-lhe, compreendendo que não estavam perante um agente político, o representante de um movimento de extremistas, um líder hipnotizado por uma ideia exclusiva, ou sequer um grande homem isolado e independente — porque, sendo embora um pouco de tudo isto, era também um verdadeiro homem de Estado, alguém que sabia de que matéria é feita a vida pública, que distinguia o que era secundário do que era importante, que não precisava de ouvir explicarem-lhe aquilo que os ingleses, pelo seu lado, haviam acumulado ao longo de séculos de maturação da sua experiência.

No conjunto, foi um casamento feliz, e foram necessários todo o colossal amor-próprio de Ernest Bevin, a sua vaidade ferida e a cegueira ou a mesquinhez dos seus funcionários para que se produzisse a ruptura. Quando esta aconteceu, foi para Weizmann, que não podia deixar de amar e admirar aquele povo, entre todos o mais tolerante, o mais razoável e o mais político, um golpe duríssimo, dificilmente suportável. Tornou-se, entretanto, um lugar-comum da historiografia dizer que Bevin fez nascer o Estado de Israel, um pouco do mesmo modo que Lord North e Jorge III fundaram os Estados Unidos.

Weizmann sentiu-se traído por velhos amigos de Whitehall e Westminster, sentiu-se traído pelo curso geral dos acontecimentos, mas nada podia toldar o glorioso sentimento que experimentava pelo facto de um triunfo ímpar ter vindo coroar a acção da sua vida. Também ele é hoje um herói epónimo — uma figura gigantesca na origem da nova história dos judeus —, mas os laços que o unem ao seu povo são infinitamente mais íntimos dos que ligam um povo a heróis mais distantes e mais frios.

Quando morreu, os judeus de todo o mundo choraram, não só o maior dos seus filhos neste século — e com o passar dos anos a sua estatura continuará a crescer —, mas um ser humano cujas qualidades eram uma versão mais intensa e mais nobre das suas próprias qualidades, um indivíduo dotado superiormente dessas qualidades que os judeus, e só os judeus, alguma vez possuíram e que nele se combinavam de modo único. O seu rosto, a sua figura, o prodigioso encanto das suas maneiras, as suas memoráveis intervenções nas assembleias internacionais, a sua inteligência, os seus epigramas contundentes e os seus momentos sublimes de indignação reflectida e nobre, a maneira como dominava todas as línguas dos judeus, as suas raízes no

s ideais. E os ingleses
estavam perante um
nto de extremistas, um
sequer um grande ho-
embora um pouco de
de Estado, alguém que
te distinguia o que era
o precisava de ouvir
lado, haviam acumu-
experiência.

am necessários todo o
vaidade ferida e a ce-
para que se produzisse
izmann, que não podia
dos o mais tolerante, o
ssimo, dificilmente su-
m da historiografia di-
pouco do mesmo mo-
ados Unidos.

s de Whitehall e Wes-
acontecimentos, mas
perimentava pelo fac-
da sua vida. Também
gantesca na origem da
unem ao seu povo são
ovo a heróis mais dis-

o choraram, não só o
passar dos anos a sua
umano cujas qualida-
das suas próprias qua-
ssas qualidades que os
que nele se combina-
o prodigioso encanto
nções nas assembleias
ramas contundentes e
lectida e nobre, a ma-
eus, as suas raízes no

coração da Diáspora numa pequena cidade judaica russa, o facto de, apesar do seu relevo mundial, nada sacrificar, não ceder um milímetro, e conservar intactas as suas qualidades de judeu, e ser reconhecido em todo o mundo, não apesar delas, mas graças a elas, e de uma maneira natural, inteiramente espontânea e normal, como representante de um povo entre os outros povos, nem superior nem inferior, mas em pé de igualdade com os demais — tudo isto torna a sua imagem única nos anais da história dos judeus.

Quando Weizmann morreu, dir-se-ia que desaparecera, não um habitante do século XX, mas um personagem de grandeza histórica desmedida: um Oliver Cromwell ou um Abraham Lincoln. Aos olhos do seu povo, continua a ser uma figura repleta de um humorismo inventivo, uma figura humana, sábia, divertida, de coração caloroso, um microcosmos de toda a extravagante, mas nem por isso dissonante, variedade da existência judaica do século passado, e também, para lá de tudo isso, um vulto de estatura mais do que humana, um herói imortal, alguém que se elevou acima dos seus contemporâneos e que assim continuará a ser olhado ao longo de todo o futuro que nos é dado prever.

A Busca de Estatuto

Falamos com frequência de exigências de liberdade apresentadas por classes ou nacionalidades oprimidas. Mas o que estas querem acima de tudo nem sempre é a liberdade individual, ou tão-pouco a igualdade entre os indivíduos. Aquilo a que aspiram não é simplesmente a liberdade de acção sem entraves para os seus membros, nem a igualdade das oportunidades sociais e económicas vista como meta suprema, e também não, ou ainda menos, a atribuição de um lugar preciso e rigorosamente definido no interior de um Estado «monolítico», orgânico e sem fricções, instituído por um legislador racional. Não raro, o que querem é simplesmente o reconhecimento da sua classe ou da sua nação, da sua cor ou raça, enquanto fonte independente de actividade humana, enquanto entidade dotada de uma vontade autónoma, e entendendo agir de acordo com essa vontade (seja esta boa e legítima, ou não), em vez de ser governada, educada, guiada, ainda que com brandura, como se não fosse plenamente humana e, por isso, também não plenamente livre. O paternalismo é «o maior *despotismo* que possamos imaginar», escreveu Immanuel Kant¹; o paternalismo é despótico não porque seja mais opressivo do que a tirania brutal e nua, não esclarecida, mas porque ofende o meu conceito de mim próprio enquanto ser humano decidido a construir a sua vida segundo os seus próprios fins (não necessariamente racionais ou benevolentes) e portador, acima de tudo, do direito de ser como tal reconhecido pelos outros. Se não for reconhecido, pode acontecer, com

¹ Kant's *gesammelte Schriften* (cf. *supra* p. [181 do original inglês], nota 1), Vol. VIII, p. 290, linha 35.

efeito, que eu próprio deixe de reconhecer os títulos que me qualificam como ser humano inteiramente independente ou que os ponha em dúvida. Porque aquilo que sou é, em boa parte, determinado pelo que penso e sinto; e aquilo que penso e sinto é determinado pelo sentimento e pelo pensamento que prevalecem na sociedade a que pertenço. Posso sentir-me não-livre no sentido de não ser reconhecido como indivíduo humano que se autogoverna, mas também posso sentir-me desse modo pelo facto de ser membro de um grupo não reconhecido ou não suficientemente respeitado: neste último caso, aspirarei à emancipação de toda a minha classe, nação, raça ou profissão. Pode acontecer que este meu desejo seja tão forte, que, se for um escravo, um súbdito colonial, um membro de uma classe «oprimida», prefira, na minha amarga vontade de estatuto, ser tiranizado e mal governado por um membro da minha raça ou classe social, que me reconhecerá todavia como um homem e um rival — quer dizer, como um igual —, a ser bem tratado e com tolerância por alguém que pertença a um grupo que ocupe um lugar superior e mais distante, e não me reconheça pelo que desejo sentir que sou.

Tal é o coração do grande grito que se faz ouvir, invocando o reconhecimento, dos indivíduos e dos grupos, e, na nossa época, também das profissões e das classes, das nações e das raças. Posso saber que os membros da minha sociedade não me concedem a liberdade, mas pertencem pelo menos ao meu grupo: compreendem-me, como eu os compreendo, e esta compreensão engendra dentro de mim o sentimento de ser alguém no mundo. É a este desejo de reconhecimento recíproco que se deve o facto de, por vezes, as democracias autoritárias serem preferidas com conhecimento de causa pelos interessados a oligarquias mais esclarecidas — e o mesmo desejo explica também que, em certos casos, os cidadãos de um Estado asiático ou africano recente se lamentem menos hoje, sendo brutalmente tratados pelos membros da sua raça ou nação, do que se lamentavam nos tempos em que eram administrados por um prudente, justo, moderado e bem-intencionado governador estrangeiro.

Mas este desejo de estatuto e de reconhecimento presta-se a ser facilmente identificado com a liberdade, tanto na sua acepção «negativa» como na sua acepção «positiva»: com efeito, trata-se de qualquer coisa de não menos profundamente desejado e de não menos apaixonadamente querido pelos seres humanos. Trata-se de qualquer coisa de apa-

rentado
ligando
preens
igualda
-se de
política
vocabu
torná-l
tornan
berdad
que inv
também
em sur
conhec
união,
interes
lhados
oligare
facto d
o anse

Mas
uma co
berdad
mitar o
contrár
apreens
que se
dade? S
declara
dade e
igualda
reconhe
muito p

Podé
dade; m
analogi
os grup
orgânico

los que me qualifi-
e ou que os ponha
, determinado pelo
erminado pelo sen-
riedade a que per-
ão ser reconhecido
as também posso
e um grupo não re-
te último caso, as-
ção, raça ou profis-
orte, que, se for um
classe «oprimida»,
r tiranizado e mal
e social, que me re-
- quer dizer, como
or alguém que per-
nais distante, e não

ir, invocando o re-
nossa época, tam-
raças. Posso saber
cedem a liberdade,
eendem-me, como
dentro de mim o
sejo de reconheci-
as democracias au-
ausa pelos interes-
mo desejo explica
Estado asiático ou
totalmente tratados
nentavam nos tem-
justo, moderado e

o presta-se a ser fa-
cepção «negativa»
se de qualquer coi-
nenos apaixonada-
qualquer coisa de apa-

rentado com a liberdade, mas que não é, por si só, a liberdade — ligando-se antes à solidariedade, à fraternidade, a uma certa compreensão mútua, à exigência de uma forma de associação em pé de igualdade, ou a tudo isso a que por vezes damos o nome — mas trata-se de um nome enganador — de liberdade social. Os termos sociais e políticos são necessariamente vagos. As tentativas que visam tornar o vocabulário da política demasiado preciso acabam, por vezes, por torná-lo inutilizável. Mas não prestamos grande serviço à verdade tornando-o mais vago do que o necessário. A essência da noção de liberdade está no *manter afastado* alguma coisa ou alguém — os outros, que invadem o meu terreno ou querem impor-me a sua autoridade, mas também as obsessões, os medos, as neuroses, as forças irracionais, e, em suma, qualquer espécie de intrusos ou de déspotas. O desejo de reconhecimento refere-se a uma coisa muito diferente: é um desejo de união, de uma forma de compreensão mais íntima, de integração dos interesses, de uma vida de dependência partilhada e sacrifícios partilhados. Se acontece que os homens, submetendo-se à autoridade dos oligarcas ou ditadores, declarem que isso, de certo modo, os liberta, o facto deve-se simplesmente à confusão do desejo de liberdade com o anseio, profundo e universal, que visa o estatuto e a compreensão.

Mas à luta por um estatuto mais elevado e ao desejo de escapar a uma condição de inferioridade, deveremos chamar-lhes luta pela liberdade e desejo de liberdade? Será puramente pedante tentarmos limitar o uso da palavra às acepções há pouco mencionadas, ou, pelo contrário, se o não fizermos, correremos o risco, que vejo com apreensão, de considerar *qualquer* transformação da situação social, que seja favorável a um ser humano, como um aumento da sua liberdade? Seja como for, não podemos resolver simplesmente a questão, declarando-a resultado de uma mera confusão entre a noção de liberdade e a de estatuto, a de liberdade e fraternidade, a de liberdade e igualdade, ou qualquer outra combinação afim. O anseio que visa o reconhecimento de um estatuto é, na realidade e sob certos aspectos, muito próxima do desejo de se ser um indivíduo independente.

Podemos recusar ao objectivo colectivo em causa o nome de liberdade; mas seria de uma extrema superficialidade declararmos que as analogias que vimos poderem ser estabelecidas entre os indivíduos e os grupos pura e simplesmente enganadoras — ou que as metáforas orgânicas e os múltiplos sentidos da palavra «liberdade» não passam

de outros tantos erros. O que visam aqueles que se dispõem a subordinar a liberdade de acção individual própria e alheia à conquista de estatuto por parte do grupo, e ao seu próprio estatuto no interior do grupo, não é simplesmente sacrificar a liberdade por amor à segurança, a uma posição definida no quadro de uma hierarquia harmoniosa em que todos os homens e todas as classes caibam ordenadamente, a uma forma de organização que lhes permita desembaraçarem-se com alívio do oneroso privilégio de escolher — «o fardo da liberdade» —, em troca da paz, do conforto e da relativa despreocupação associados a uma ordem autoritária ou totalitária. É indubitável que existem homens e desejos deste tipo, do mesmo modo que é um facto que se podem verificar, e com frequência verificaram já, renúncias à liberdade como a que acabamos de mencionar. Mas é uma interpretação profundamente distorcida do carácter da nossa época supor que sejam essas renúncias que tornam o nacionalismo ou o marxismo atraentes aos olhos de nações que foram governadas por senhores estrangeiros, ou de classes cuja vida era dirigida por outras classes no âmbito de um regime semifeudal ou de qualquer outra forma hierárquica de governo. Aquilo que visam parece-se mais — mas sob uma forma colectiva e socializada — com aquilo a que Mill chamava «a "afirmação de si" dos pagãos»¹, contrapondo-a à abnegação cristã.

Não se pode negar que o grosso da humanidade se mostrou mais frequentemente disposto a sacrificar a liberdade individual a outros objectivos; a segurança, o estatuto, a prosperidade, o poder, a virtude, as recompensas no além — ou a justiça, a igualdade, a fraternidade e outros numerosos valores, que são, no todo ou em parte, incompatíveis com um máximo de liberdade individual e, decerto, não necessitam para a sua realização de um grau de liberdade máximo. Não foi uma exigência de *Lebensraum* para o indivíduo singular que suscitou as revoltas e as guerras em que os homens se mostraram prontos a morrer no passado e, de facto, também no presente. Em regra, os homens que combateram pela liberdade lutaram pelo direito a governarem-se a si próprios ou por meio dos seus representantes — embora se tratasse, por vezes, de um governo severo, como no caso dos espartanos da Antiguidade, dos puritanos de Genebra ou da No-

¹ John Stuart Mill, *On Liberty*, capítulo III, Vol. XVIII, p. 266, in *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. org. J. M. Robson, Toronto/Londres, 1981.

se dispõem a subor-
 lheia à conquista de
 tatuto no interior do
 por amor à seguran-
 erarquia harmoniosa
 m ordenadamente, a
 mbaraçarem-se com
 do da liberdade» —
 ocupação associados
 ível que existem ho-
 um facto que se po-
 enúncias à liberdade
 a interpretação pro-
 supor que sejam es-
 rxismo atraentes aos
 res estrangeiros, ou
 es no âmbito de um
 ierárquica de gover-
 uma forma colecti-
 va «a "afirmação de
 stã.

de se mostrou mais
 individual a outros
 de, o poder, a virtu-
 gualdade, a fraterni-
 do ou em parte, in-
 dual e, decerto, não
 liberdade máximo.
 livíduo singular que
 mens se mostraram
 no presente. Em re-
 lutaram pelo direito
 as representantes —
 vero, como no caso
 Genebra ou da No-

16, in *Collected Works of*
 1.

va Inglaterra, gozando de pouca liberdade individual, mas podendo participar ou, pelo menos, pensar que estavam a participar na obra legislativa e administrativa que regulava a dimensão colectiva da sua existência. E muito amiúde os homens que fizeram revoluções entenderam por liberdade a simples conquista do poder e da autoridade por parte da seita dos crentes de uma doutrina, por parte de uma classe ou de qualquer outro grupo social. É óbvio que as suas vitórias frustraram aqueles que expulsaram do poder, e que os revolucionários muitas vezes reprimiram, reduziram à servidão ou exterminaram vastos grupos de seres humanos. Mas esses mesmos revolucionários não deixaram, de um modo geral, de considerar que, apesar de tudo, representavam o partido da liberdade, ou da «verdadeira» liberdade, reivindicando a universalidade do seu ideal, que — segundo sustentavam — os «eus reais» dos seus próprios adversários também, no fundo, visavam, ainda que fossem pobres indivíduos ou pobres grupos que se haviam enganado na estrada que conduzia à meta desejada, por efeito desta ou daquela espécie de cegueira moral ou espiritual.

Tudo isto tem pouco a ver com a noção ocidental clássica de uma liberdade que só é limitada pelo perigo de causar dano aos demais. Talvez tenha sido a incapacidade de reconhecerem estes factos psicológicos e políticos (que a aparente ambiguidade do termo «liberdade» dissimula) que tornou alguns liberais contemporâneos como que cegos ao mundo em que vivem. A sua posição é clara, a sua causa é justa. Mas eles não têm em conta a variedade dos desejos humanos, das diversas formas de vida, absolutamente incompatíveis entre si, pelas quais os homens estão prontos a combater e, se necessário, a morrer. Os mesmos homens bons e racionais também não consideram o formidável engenho que os homens desenvolvem quando apostados em demonstrar a si próprios, disso se convencendo, que o caminho que permite alcançar um ideal conduz também, de uma maneira ou de outra, ao seu contrário. Os homens querem coisas de mais: querem coisas que são logicamente impossíveis. É por isso que símbolos sagrados como a «liberdade», a «democracia» e os «direitos» que se referem ao autogoverno cubram uma multiplicidade de ideais em conflito uns com os outros. Seria bom que o tivéssemos em conta. As coisas são o que são; o estatuto é uma coisa, a liberdade é outra; o reconhecimento não é idêntico à não-interferência. Acabamos por pa-

gar todos um preço demasiado elevado pela nossa tendência a desviarmos os olhos destas verdades, pelo facto de ignorarmos estas distinções nas nossas tentativas de forjarmos termos que cubram tudo aquilo a que aspiramos — numa palavra, pelo nosso desejo de nos enganarmos.

1 nossa tendência a des-
de ignorarmos estas dis-
ermos que cubram tudo
o nosso desejo de nos en-

A Essência do Romantismo Europeu

A história intelectual é um campo pelo qual os autores ingleses, de um modo geral, se interessaram menos do que os de outros países. Existem notáveis exceções a esta regra, mas raras. A história do pensamento inglês, até mesmo no que se refere ao século XIX, época em que exerceu uma influência maior do que o pensamento com origem em qualquer outro país, continua hoje por escrever.

Talvez por isso, a controvérsia sobre a relação entre as ideias e a acção é um tema tão presente, mas apenas em surdina nos escritos dos historiadores, filósofos e críticos britânicos. Em particular nos últimos duzentos anos, a análise da interacção entre as ideias e a evolução social, económica e tecnológica foi no fundamental deixada aos estudiosos de outras nações, e, mais do que isso, prestou-se também, em Inglaterra, mais atenção às suas conclusões do que aos seus métodos. É possível que o andamento particular que o desenvolvimento social e político conheceu nas Ilhas Britânicas tenha tido o efeito de concentrar a atenção dos modernos historiadores ingleses — do século XVIII em diante — nas causas e efeitos das grandes transformações sociais — a Revolução Industrial e a Revolução Francesa, com as suas consequências —, levando a uma relativa subalternização do outro grande movimento que, nessa mesma época, modificou as maneiras de pensar e os comportamentos do Ocidente, em não menor medida do que o fizeram o Renascimento, a Reforma e o advento das ciências naturais e da tecnologia. Talvez não devêssemos falar de movimento — termo que implica um certo grau de organização —, mas antes de um conjunto de atitudes, de um modo de pensar e de agir que pode ser aproximativamente descrito como romântico.

Trata-se de um tema habitualmente deixado à história da literatura e das artes. Mas a força a que se refere é mais vasta e, durante duzentos anos, influenciaria a vida europeia em termos profundos e, de facto, decisivos. A palavra «romantismo» é vaga e, como a maior parte das palavras do mesmo género, tende a parecer demasiado genérica para poder ser útil. «É impossível pensar — *seriamente* — com palavras como “classicismo”, “romantismo”, “humanismo”, “realismo”», disse algures um célebre poeta e crítico francês, nos primeiros anos do século XX. «Não podemos embriagar-nos ou saciar a nossa sede com os rótulos das garrafas.»¹ É, todavia, difícil negar que, durante o período que começa com o Renascimento tardio e termina com o pleno desenvolvimento do capitalismo industrial tenha tido lugar uma imensa transformação das ideias, da linguagem, das atitudes, dos modos de pensar e de agir. Qualquer historiador do século XIX não pode deixar de ter presente que, nos finais desse século, as crenças de dois milénios haviam sido senão destruídas, pelo menos contestadas a uma escala cada vez mais ampla, estando nalguns casos completamente minadas.

A partir dos gregos, mas talvez desde uma época anterior ainda, os homens acreditaram na possibilidade de descobrir respostas verdadeiras, objectivas, universais e eternas, para as questões centrais relativas à natureza e aos fins da sua vida e do mundo em que viviam. Se eu não estiver em condições de descobrir essas respostas, talvez um outro o esteja, mais inteligente ou mais sábio do que eu; se tal não for possível nas circunstâncias em que me encontro, sê-lo-á, ou foi-o, noutras circunstâncias mais favoráveis: num passado inocente e feliz — um Jardim do Éden do qual os nossos antepassados foram expulsos devido aos seus pecados —, ou talvez numa Idade de Ouro ainda por vir, que um dia os nossos descendentes alcançarão (talvez depois de muitos sofrimentos e esforços) ou poderão alcançar. A ideia era que todos os problemas verdadeiramente decisivos seriam resolúveis, senão na prática, pelo menos em direito e por princípio. Não podiam deixar de existir algures respostas verdadeiras para todas as verdadeiras perguntas — senão no espírito dos homens, pelo menos no espírito de um ser onisciente, real ou imaginário, material ou ideal,

¹ Paul Valéry, *Cahiers*, edição organizada por Judith Robinson, Paris, 1973-1974, Vol. II, pp. 1220-1 (de um caderno datado de 1931-1932).

o à história da literatura vasta e, durante duzentos profundos e, de facto, como a maior parte ser demasiado genérica eriamente — com palanismo”, “realismo”, s, nos primeiros anos do aciar a nossa sede com egar que, durante o pe e termina com o pleno ha tido lugar uma imen- atitudes, dos modos de ilo XIX não pode deixar s crenças de dois milés contestadas a uma es- sos completamente mi-

época anterior ainda, os cobrir respostas verda- questões centrais rela- ndo em que viviam. Se as respostas, talvez um lo que eu; se tal não for ntro, sê-lo-á, ou foi-o, assado inocente e feliz passados foram expul- na Idade de Ouro ainda ançarão (talvez depois o alcançar. A ideia era ivos seriam resolúveis, princípio. Não podiam s para todas as verda- ens, pelo menos no es- írio, material ou ideal,

on, Paris, 1973-1974, Vol. II,

uma divindade pessoal ou o próprio universo chegado à plena consciência de si.

Este pressuposto, subjacente à maior parte do pensamento clássico e cristão, ortodoxo e herético, científico e religioso, associava-se à crença segundo a qual, soubessem-no ou não os homens, toda a vida na terra estava estreitamente ligada à busca das respostas às grandes e atormentadas questões sobre a ordem dos factos e a dos comportamentos: O que é a realidade, o que foi, será e poderá ser? Que fazer, como viver, que buscar, esperar, admirar, temer, evitar? Será o fim da vida a felicidade, a justiça, a virtude, ou a auto-realização, a salvação e a graça? Os indivíduos, as escolas de pensamento, as civilizações globalmente consideradas diferiam acerca do mérito das respostas, acerca do método adequado à sua descoberta, acerca da natureza e da sede da autoridade moral, espiritual ou científica — em suma, acerca de como identificar os especialistas qualificados para a descoberta e comunicação das respostas. Debatia-se o que poderia constituir essas qualificações e justificar os apelos a esta ou àquela autoridade. Era absolutamente indubitável, contudo, que algures a verdade existisse e que fosse, em princípio, possível descobri-la. Vigoravam crenças contraditórias em relação às questões centrais — sobre se seria necessário buscar a verdade na razão ou na fé, na igreja ou no laboratório, nas intuições de um indivíduo extremamente singular e privilegiado — um profeta, místico, alquimista ou metafísico — ou na consciência colectiva de um grupo humano — a sociedade dos fiéis, as tradições de uma tribo, uma raça, uma nação, uma classe social, uma academia de especialistas, uma elite de seres portadores de dotes inatos ou de uma formação única —, ou ainda, e pelo contrário, no espírito e no coração de qualquer homem, em qualquer lugar e em qualquer tempo, contanto que se mantivesse inocente e não contaminado por doutrinas falsas. O que todas as concepções tinham em comum — suficientemente incompatíveis umas com as outras para tornar possível que se travassem em seu nome guerras de extermínio — era o pressuposto de que existia uma realidade, uma estrutura das coisas, uma *rerum natura*, que o investigador qualificado estava em condições de surpreender, estudar e, em princípio, interpretar correctamente. Os homens dividiam-se com violência sobre a natureza e a identidade dos sábios — os que compreendiam a natureza das coisas —, mas convinham em que os sábios existiam, ou eram concebíveis,

e que aquilo que conheciam ou poderiam conhecer os poria em condições de deduzir correctamente o que os homens deviam acreditar, como deviam agir, de que deviam viver e para quê.

Foi esta a grande crença de base que o romantismo atacou e enfraqueceu. Quaisquer que sejam as diferenças entre os principais pensadores românticos — o proto-romântico Schiller e o tardo-romântico Fichte, Schelling e Jacobi, Tieck e o Schlegel no seu período juvenil, Chateaubriand e Byron, Coleridge e Carlyle, Kierkegaard, Stirner, Nietzsche, Baudelaire — uma noção comum atravessa os seus escritos, professada com profundidade e ponderação variável, ou seja, a ideia de que a verdade não é uma forma objectiva, independente daquele que a busca, não é o tesouro escondido que espera que o descubram, mas é criada em todos os seus aspectos pelo que a investiga. Não que o seu criador tenha de ser necessariamente o indivíduo finito, e, com efeito, segundo alguns, o seu criador é uma potência mais vasta, um espírito universal, pessoal ou impessoal, em cujo interior o indivíduo é um elemento, ou do qual é um aspecto, uma emanção, um reflexo imperfeito. Mas o pressuposto comum aos românticos, em contradição com a *philosophia perennis*, é que as respostas às grandes questões, não se trata tanto de as descobrir como de as inventar. Não são qualquer coisa que se encontre, mas qualquer que literalmente se faz. Sob a sua forma idealista extrema, isto vale para a visão do mundo na totalidade. Sob a sua forma mais habitual, limita-se ao reino dos valores, dos ideais, das regras de conduta — estéticas, religiosas, sociais, morais, políticas —, sendo este reino visto, não como uma ordem natural ou sobrenatural susceptível de ser investigada, descrita e explicada através do método apropriado — quer se trate do exame racional ou de um outro procedimento mais misterioso —, mas como qualquer coisa que o homem cria, como cria as obras de arte, e que cria, não imitando, ou sequer inspirando-se, em modelos ou verdades preexistentes, ou aplicando verdades ou regras preexistentes que são objectivas, universais, eternas, imutáveis, mas através de um efectivo e verdadeiro acto de criação, ou seja, introduzindo no mundo qualquer coisa de literalmente inédito — a expressão única de uma actividade criadora individual (e única por isso mesmo), natural ou sobrenatural, humana ou em parte divina, que nada deve a seja o que for que lhe seja externo (em certas versões porque nada de exterior pode ser concebido), auto-subsistente, autojustificada, auto-

conhecer os poria em con-
homens deviam acreditar,
para quê.

romantismo atacou e enfra-
entre os principais pensa-
hiller e o tardo-romântico
gel no seu período juvenil,
yle, Kierkegaard, Stirner,
m atravessa os seus escri-
ração variável, ou seja, a
objectiva, independente da-
ido que espera que o des-
ectos pelo que a investiga.
riamente o indivíduo fini-
ador é uma potência mais
essoal, em cujo interior o
aspecto, uma emanção,
omum aos românticos, em
que as respostas às gran-
obrir como de as inventar.
mas qualquer que literal-
trema, isto vale para a vi-
ia mais habitual, limita-se
s de conduta — estéticas,
lo este reino visto, não co-
ceptível de ser investigada,
priado — quer se trate do
ento mais misterioso —,
ia, como cria as obras de
aspirando-se, em modelos
rdades ou regras preexis-
as, imutáveis, mas através
, ou seja, introduzindo no
to — a expressão única de
(por isso mesmo), natural
ia, que nada deve a seja o
ões porque nada de exte-
te, autojustificada, auto-

-realizada. Daí, a nova insistência no que é subjectivo e ideal, mais do
que no real e objectivo; no processo da criação, mais do que nos seus
efeitos; nos seus motivos, mais do que nas suas consequências, e, co-
mo corolário inevitável, na qualidade da visão, na condição do espí-
rito ou da alma do sujeito que age — pureza de coração, inocência da
intenção, sinceridade de propósitos —, mais do que na descoberta da
resposta certa, ou seja, mais do que na correspondência precisa com
o que é «dado». Daí, a importância atribuída à actividade, ao movi-
mento que não pode ser reduzido a segmentos estáticos, ao fluxo que
não pode ser detido, congelado, analisado sem uma consequente dis-
torção irremediável; daí, o protesto constante contra a redução da «vi-
da» a fragmentos mortos, do organismo a «meras» unidades mecâni-
cas ou uniformes, a correspondente tendência ao uso de metáforas e
analogias extraídas das ciências «dinâmicas» — a biologia, a fisiolo-
gia, a psicologia introspectiva —, e o culto da música que, entre to-
das as artes, parece ser a menos vinculada a uma ordem natural uni-
forme e universalmente observável. Daí, também, a celebração de
todas as formas de «desafio» dirigidas contra o que é «dado» — o im-
pessoal, o «facto bruto» em moral ou em política — ou contra o que
é estático e admitido, e a valorização que investe as minorias e os
mártires enquanto tais, independentemente do ideal por que sofrem.

Eis, do mesmo modo, a origem da doutrina segundo a qual o tra-
balho é sagrado enquanto tal, ou seja, não em virtude da sua função
social, mas porque é a imposição da personalidade — quer dizer, da
actividade — individual ou colectiva à matéria inerte. A actividade, a
luta é tudo, a vitória nada — ou, nas palavras de Fichte: «*Frei sein ist
nichts — frei werden ist der Himmel*» («Sermos livres não é nada —
tornarmo-nos livres é o paraíso»)¹. O fracasso é mais nobre do que o
sucesso. O que importa é a auto-imolação por uma causa, e não a va-
lidade da causa considerada em si própria, uma vez que é o sacrifício
consentido por amor que santifica a causa, e não esta ou aquela sua
propriedade intrínseca.

Eis os sintomas da atitude romântica. Daí, o culto do artista, seja
como for que este se exprima — sons, palavras ou cores —, enquan-
to mais alta manifestação do espírito perenemente activo, e também a

¹ Citado sem referência no artigo sobre Fichte da *Entsiklopedichskii slovar*, S. Peters-
burgo, 1890-1907, Vol. XXXVI, p. 58, col. 2.

imagem popular do artista na sua mansarda, olhos transtornados, cabelo revolto, pobre, solitário, desprezado, mas independente, livre, espiritualmente superior aos filisteus que o atormentam. Mas esta atitude tem também um lado mais sombrio — o culto não já apenas do pintor, do compositor ou do poeta, mas desse outro artista mais sinistro cujo material são os homens, cujas velhas sociedades destrói, para criar sociedades novas, sem olhar a custos humanos: o líder mais do que humano que tortura e destrói para lançar os novos alicerces — Napoleão sob o seu aspecto mais revolucionário. Foi esta encarnação do ideal romântico que assumiu formas cada vez mais históricas e cujas versões mais extremas desembocaram no irracionalismo violento e no fascismo. Mas o mesmo horizonte engendrou também o respeito pela individualidade, pelo impulso criador, pelo que é único e independente, pela liberdade de viver e agir à luz de crenças e princípios pessoais não prescritos e de exigências afectivas não distorcidas, pelo valor da vida privada, das relações pessoais, da consciência individual, dos direitos humanos. O legado positivo e o negativo do romantismo — por um lado, o desprezo pelo oportunismo, a atenção à variedade individual, o cepticismo perante fórmulas gerais opressivas e soluções definitivas, mas, por outro lado, a prostração diante de seres superiores e a exaltação do poder arbitrário, da paixão e da crueldade —, essas tendências, ao mesmo tempo reflectidas e promovidas pelas doutrinas românticas, inflectiram mais fortemente do que é geralmente admitido pela maior parte das histórias da nossa época tanto os acontecimentos do nosso século como os conceitos por meio dos quais os observamos e explicamos.

ios transtornados, ca-
independente, livre,
nentam. Mas esta ati-
ulto não já apenas do
tro artista mais sinis-
ociedades destrói, pa-
umanos: o líder mais
os novos alicerces —
. Foi esta encarnação
vez mais históricas e
o irracionalismo vio-
engendrou também o
dor, pelo que é único
luz de crenças e prin-
fectivas não distorci-
soais, da consciência
ativo e o negativo do
portunismo, a atenção
mulas gerais opressi-
a prostração diante
trário, da paixão e da
po reflectidas e pro-
n mais fortemente do
as histórias da nossa
como os conceitos por

Meinecke e o Historicismo

A transformação do modo de escrever a história que se verificou durante o século XIX foi em larga medida obra dos grandes mestres alemães — de Niebuhr e Boeckh a Mommsen e Burckhardt, de Savigny e Ranke a Max Weber e Troeltsch. As ideias não nascem das ideias por partenogénese. O processo que conduziu à nova visão histórica e, mais ainda, à sua hegemonia sobre grande parte da vida política e intelectual do Ocidente, tem as suas raízes nas grandes transformações sociais e culturais que remontam ao Renascimento e à Reforma, senão a uma época ainda anterior. A evolução da consciência histórica, cujos frutos mais famigerados e mais conhecidos são as ideologias do nacionalismo e da política de potência, encontra-se com a exigência de explicar e, ao mesmo tempo, justificar as lutas entre as nações e as classes que então se travavam abertamente. Os seus primórdios podem ser reconstituídos em muitos países, mas encontrou pela primeira vez expressão sistemática entre os pensadores alemães e esteve historicamente associada ao advento do Estado nacional na Alemanha. Os processos políticos radicais são com frequência precedidos por uma fermentação no reino das ideias, e é nas terras de língua alemã que o novo sentido do desenvolvimento histórico foi aumentando até se tornar uma corrente de ideias poderosa e influente. Primeiro alguns pensadores isolados e, em seguida, grupos mais amplos — académicos, políticos, artísticos, religiosos — começaram a conceber todas as actividades humanas como elementos de totalidades sociais «orgânicas», unitárias: não estruturas institucionais estáticas, mas processos dinâmicos de desenvolvimento de nações, culturas, classes — organismos sociais articulados como conjuntos pelas

relações impalpáveis e complexas que caracterizam as totalidades sociais vivas, entidades quase-biológicas que desafiam a análise que emprega os métodos quantitativos e exactos da química ou da física. Sustenta-se que as formas de vida deste tipo poderiam ser percebidas, ou intuitivamente captadas, ou compreendidas através de uma espécie de familiaridade directa, ao mesmo tempo que era impossível desmontá-las e voltar a montá-las, ainda que apenas em pensamento, como se fossem um mecanismo constituído por partes isoláveis, obedecendo a leis causais universais e imutáveis.

Os pensadores que se insurgiram contra o conceito clássico e cristão fundamental de um mundo governado por uma única lei natural estática — em qualquer das suas numerosas versões: a estóica, a aristotélica, a tomista, ou a dos modelos causais mecanicistas das Luzes francesas — raramente eram filósofos afastados das coisas do mundo. Na sua maioria, eram pessoas profundamente envolvidas nas sociedades políticas e nas nações a que pertenciam, e concebiam a sua actividade intelectual em ligação com o advento de uma nova ordem de coisas, no qual os povos alemães desempenhavam um papel de protagonistas. Estavam intensamente conscientes das suas raízes alemãs na Reforma, no pietismo e nos movimentos místicos e visionários que o precederam, na vida social, política e religiosa de província, vinculada a lugares e a tradições, das cidades e principados alemães. Davam-se, acima de tudo, claramente conta das diferenças entre o seu mundo e o universalismo e o racionalismo científico profundamente conaturais à mentalidade das civilizações a ocidente do Reno. Enquanto estudiosos, críticos, historiadores, inquiriam, recolhiam materiais, descreviam, analisavam, explicavam; enquanto homens e cidadãos, estavam inevitavelmente confrontados com as questões e as lutas sociais e políticas da sua sociedade. Quaisquer que fossem as suas convicções, não isolavam estas funções umas das outras; identificavam-se, em diversos graus, com as actividades de partidos e movimentos, mantendo muitas vezes relações pessoais directas com os seus líderes. Este aspecto conferia-lhes uma vitalidade e uma força particulares e, nalguns casos, uma influência política considerável sobre as correntes de opinião que se supunha que representavam. É o compromisso político de algumas das principais figuras da nova escola histórica que — apesar da seriedade dos esforços que alguns empreendiam para manter um certo distanciamento — infunde

nas totalidades sociais, não se prestavam à análise que a física ou a química podiam ser percebidas, não estavam sob o domínio de uma espécie de determinismo que era impossível escapar em pensamento, não eram isoláveis, obediam a uma lei natural única.

Isaiah Berlin, em seu ensaio clássico e cristão sobre a única lei natural, discute a estóica, a aristocrática, a arisocrática das Luzes e as coisas do mundo envolvidas nas sociedades e concebiam a sua ordem e uma nova ordem. Ele atribui um papel de destaque às suas raízes alemãs, aos seus métodos e visionários e visionários de províncias e principados, e conta das diferenças entre o método científico e as condições da sociedade do ocidente, e, inquiriam, recorriam; enquanto hostilizados com as questões. Quaisquer que fossem umas das outras, actividades de partes pessoais directas, uma vitalidade e uma presença política continua, que representavam as principais figuras dos esforços que alimentavam — infunde

nas suas obras o sentido de uma orientação moral e política, quer tratem da sua própria época, quer se ocupem de culturas e situações remotas no tempo. Embora o mesmo seja verdade de historiadores de outros países — Macaulay e Grote, Michelet e Guizot não podem ser tidos por autores politicamente neutros —, esta situação adquiriu na Alemanha o estatuto de uma filosofia da história nacional, semioficial. Apesar de todas as diferenças que os separa, eis-nos perante qualquer coisa que vale para Niebuhr e Mommsen, para Droysen e Max Weber, não menos do que para autores violentamente partidários como Treitschke e Sombart, do mesmo modo que, apesar da sua atormentada intenção de ascender a um nível superior aos das preocupações imediatas e efémeras, continua, em certa medida, a valer para o último grande representante desta tradição, Friedrich Meinecke.

Nas suas três obras-primas¹, Meinecke enfrentou algumas das questões centrais da sua época, reconstituindo as suas origens e a sua evolução. Descreveu, em particular, com uma erudição rigorosa e inextinguível o declínio gradual do horizonte europeu anterior, dominado pela noção de uma lei natural atemporal e imutável — que os governantes obstinados, indivíduos ou grupos que fossem, podiam decerto transgredir, mas ao preço de custos terríveis —, e o modo como foi superado pelo conceito de uma nação consciente da sua individualidade única e do carácter absoluto das suas reivindicações, e chamada a responder apenas por si própria. Proporcionou-nos uma descrição narrativa clássica das tensões que isso fez emergir entre os valores humanos universais comumente aceites, os direitos dos indivíduos ou dos grupos e os princípios morais genéricos que governavam a conduta dos homens, por um lado, e, por outro, as reivindicações do Estado, que entra, nos momentos de crise, violentamente

¹ Os dois volumes que precederam *Die Entstehung des Historismus*, Munique/Berlim, 1936 — tradução inglesa de J. E. Anderson, *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*, Londres, 1972 [tendo sido originalmente o presente ensaio o prefácio desta edição] —, são *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, Munique/Berlim, 1908 — tradução inglesa de Robert B. Kimber, *Cosmopolitanism and the National State*, Princeton 1970 —, e *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Munique/Berlim, 1924 — tradução inglesa de Douglas Scott, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'État and its Place in Modern History*, Londres, 1957 [O termo alemão «Historismus» é habitualmente traduzido em inglês por «historicism», mas neste ensaio Isaiah Berlin segue naturalmente Anderson na sua escolha de «historism» para a restituição do conceito central de Meinecke]. (N. O.)

em conflito com as regras da moral humana comum — e que são reivindicações que têm de ser satisfeitas a qualquer preço, se se quiser garantir a segurança, a força e a grandeza da nação, à qual os homens de Estado, acima de todas as outras coisas, devem a sua lealdade.

A análise a que Meinecke procede desta questão é inteiramente dominada pela sua consciência do problema por resolver entre aquilo a que Savigny chamara as «forças que operam em silêncio» — e que determinam, em última instância, a orientação de uma sociedade e do desenvolvimento dos seus membros — e aquilo que ele próprio reconhece como sendo a liberdade de acção, dentro de limites históricos dados, dos seres humanos — bem como do problema que do primeiro decorre, ou seja, o do grau de responsabilidade histórica que deve ser reconhecido, ou negado, a este ou àquele indivíduo, grupo ou política. Mas a ideia-mestra que o obceca, como obcecara os seus predecessores, refere-se às propriedades dessas associações humanas, que são para ele as únicas autênticas e que possuem, cada uma delas, as suas próprias leis individuais de crescimento, o seu próprio carácter «orgânico» peculiar — totalidades sociais que se desenvolvem como plantas, obedecendo cada uma delas à sua própria natureza específica, e não podem ser, portanto, explicadas nem compreendidas ou preservadas à luz de leis ou princípios que as assimilam falsamente a um ou outro esquema generalizador que ignora a sua essência peculiar, as metas específicas em função das quais vivem e agem, os valores incommensuráveis com os de outras sociedades ou épocas — não podendo ser explicado noutros termos tudo aquilo que são e fazem. Como era inevitável, Meinecke acabou por se sentir profundamente perturbado pela evidente oposição inconciliável entre, por um lado, o relativismo moral a que tudo isto parecia concluir e pelo corolário segundo o qual o sucesso — e, por vezes, o poder nu — é o único árbitro daquilo que realmente conta e por que vale a pena viver, e talvez morrer e, por outro lado, a necessidade de qualquer coisa que vá mais longe do que este subjectivismo, qualquer coisa que ultrapasse os valores revelados à caprichosa intuição individual de um pensador, poeta ou estadista singular, que satisfaça a necessidade de um terreno comum entre os homens, de um fim comum que, ainda que talvez não universalmente adoptado, possa valer seja como for para um grande número de homens durante longos períodos da história, e se mostre em condições de fornecer uma espécie de acesso à objectividade no que se refere à de-

um — e que são re-
 r preço, se se quiser
 ão, à qual os homens
 m a sua lealdade.
 ão é inteiramente do-
 solver entre aquilo a
 silêncio» — e que de-
 na sociedade e do de-
 que ele próprio reco-
 de limites históricos
 lema que do primeiro
 histórica que deve ser
 uo, grupo ou política.
 a os seus predecesso-
 humanas, que são pa-
 na delas, as suas pró-
 u próprio carácter
 e desenvolvem como
 a natureza específica,
 reendidas ou preser-
 n falsamente a um ou
 essência peculiar, as
 gem, os valores inco-
 ocas — não podendo
 o e fazem. Como era
 ndamente perturbado
 m lado, o relativismo
 olário segundo o qual
 o árbitro daquilo que
 vez morrer e, por ou-
 nais longe do que es-
 s valores revelados à
 oeta ou estadista sin-
 comum entre os ho-
 : não universalmente
 rande número de ho-
 stre em condições de
 io que se refere à de-

terminação dos valores fundamentais — grandeza e mesquinhez, bem e mal, progresso e regressão. Meinecke viu no advento da noção da individualidade e da variedade dos itinerários de desenvolvimento dos Estados (entendidos como organismos sociais independentes) a maior ruptura ocorrida, desde a Reforma, na continuidade do pensamento europeu. E, com efeito, retrospectivamente, é difícil negar que os grandes movimentos que violentamente abalaram os dois últimos séculos — o tradicionalismo e o pluralismo, o romantismo e a concepção prometaica do homem, o anarquismo mas também o nacionalismo, a auto-realização do indivíduo mas também o imperialismo, o racismo e as várias espécies de irracionalismo social e político — descendem, todos eles, em medida variável, da gigantesca revolta contra aquilo a que Meinecke chamava «a visão generalizante»: a crença nas regularidades científicas uniformes, ou o domínio do direito natural, como também o positivismo, o utilitarismo e o racionalismo nas suas diferentes versões, mas sobretudo a grande concepção monista do universo como sistema unitário e imutável, inteligível pela luz da razão de todos os homens (bastando que tenham olhos para ver), em todos os tempos e em todas as condições, por toda a parte.

No volume dedicado às origens da nova consciência histórica, Meinecke aplica-se a reconstruir a emergência da nova concepção, a partir de Leibniz e Voltaire, Montesquieu, Vico e Burke, e até ao seu trunfo definitivo nas obras dos grandes fundadores alemães do novo método histórico. Meinecke era um homem de uma erudição imensa e disciplinada, com um escrúpulo intelectual e uma sensibilidade aos mais subtis cambiantes das ideologias e das mentalidades incomuns pelo nível que atingiam, até mesmo entre os seus grandes predecessores: os ensaios sobre os seus três heróis — Möser, Herder e especialmente Goethe —, que constituem a parte maior do último painel do grande tríptico, distinguem-se por um delicado entrelaçado na descrição de ideias e circunstâncias históricas, temperamento pessoal dos pensadores individuais e qualidade da vida e da sociedade na qual, para a qual e sobre a qual escreviam, solicitando por isso do leitor um envolvimento muito maior do que o fazem as vastas generalizações sumárias de historiadores das ideias mais audaciosos e, muitas vezes, também mais superficiais. O seu estilo, como a sua matéria, é complexo, por vezes opaco, e o método, aqui ali, desfocado e impressionista. Meinecke deseja ansiosamente não cair nos erros que reprova na

odiada tradição enciclopedista do século XVIII, com o seu direito natural, o seu mecanicismo e a sua tendência para nivelar todas as coisas. Teme as simplificações excessivas, os conceitos que retalham a carne viva dos sentimentos e das ideologias sociais ou individuais — cuja abordagem reclama todas as qualidades da mais apurada «observação individualizante», para nos servirmos das suas palavras —; teme a vivisseção operada pelo bisturi de uma teoria dogmática ou ideológica. Anseia por transmitir aquilo a que Möser chamava a «impressão total», que não se pode obter mediante a simples análise das partes e, menos ainda, através da aplicação deste ou daquele esquema histórico que funcione como um leito de Procusta, sem lograr comunicar o tom, a cor única, isso a que os pensadores históricos alemães chamavam o *Zeitstil* ou o *Volkstil*, qualquer coisa que permeia todas as acções de um indivíduo ou de uma sociedade, as suas ciências tal como as suas artes, os despachos de Richelieu tal como as suas cartas de amor — deseja evitar as fórmulas forçadas e deformadoras, a fé fanática em leis a que a transformação social não poderia deixar de obedecer e às quais todos os factos deveriam moldar-se, por mais renitente que se mostre a matéria-prima a um esquematismo semelhante. Meinecke pinta os seus retratos por meio de inúmeras pinceladas mínimas, e, embora as linhas de conjunto aflorem, quem esteja acostumado às histórias das ideias redigidas por pensadores analíticos que operam através de definições precisas dos termos, de classificações por tipos, linhas de descendência ideológica ousada e vivamente ilustradas, poderá de tempos a tempos sentir-se perdido nesta grande floresta, ainda que a forma geral delineada pelo autor esteja, como vimos, sempre presente. Quem se disponha a seguir a prosa de Meinecke, com as suas distinções minuciosas, mas nunca prolixa ou repetitiva, sentir-se-á generosamente recompensado. O seu método visa manter viva uma percepção integral da realidade, do fluxo da vida social, política, artística, religiosa e pessoal e das suas estruturas complexas na interacção que a leva a influenciar as — e a ser ao mesmo tempo influenciada pelas — crenças, os ideais e a visão que têm de si próprios e do seu passado os indivíduos e as comunidades, e transmitir o sentido da vida concreta das sociedades, multiforme, mutante e nunca consumada.

Está fora de dúvida que a ideia da história como desenvolvimento orgânico de organismos sociais, políticos e morais, de enteléquias aristotélicas cuja interacção constitui o crescimento do espírito humano —

o seu direito natural todas as coisas. e retalham a carne individuais — cuja urada «observação vras —; teme a vi-tica ou ideológica. a a «impressão to-álise das partes e, esquema histórico r comunicar o tom, mães chamavam o todas as acções de s tal como as suas cartas de amor — ; a fé fanática em r de obedecer e às is renitente que se elhante. Meinecke eladas mínimas, e, icostumado às his-s que operam atra-ções por tipos, li-mente ilustradas, a grande floresta, como vimos, sem- Meinecke, com as :petitiva, sentir-se- a manter viva uma ocial, política, ar-plexas na interac- tempo influencia- i próprios e do seu ir o sentido da vi-nunca consumada. desenvolvimento le enteléquias aris- spírito humano —

uma visão neoplatónico-hegeliana — é tão-só uma das numerosas concepções das quais os homens vivem, e é provável que essa concepção seja considerada deficiente de quem reclama métodos de verificação mais rigorosos por meio da aplicação de testes empíricos ou científicos, ainda que os resultados assim obtidos não respondam a todas as nossas perguntas, ou não o façam a um nível suficientemente profundo de interrogação imaginativa. Mas é, em todo o caso, incontestável que, independentemente da sua influência histórica e política e do seu impacto transformador sobre as maneiras gerais de pensar e de sentir do Ocidente, esta abordagem, sejam quais forem os seus pontos fracos metafísicos, contribuiu para ampliar o horizonte e as perspectivas dos historiadores, bem mais do que o fizeram as doutrinas positivistas contra as quais reagia com tanto vigor. Meinecke formou-se na fé característica deste movimento, e utilizou os seus cânones — do mesmo modo que Dilthey, que o influenciara profundamente, Max Weber e Rickert — para descrever e ressuscitar as suas origens em benefício de gerações de mentalidade científica que haviam começado a considerar com um cepticismo vincado a sua validade.

O que confere uma vitalidade extraordinária à descrição que Meinecke faz da revolução ocorrida na consciência histórica nos começos do século XIX é o facto de ele próprio experimentar frente ao problema que estuda uma angústia não menos profunda do que a daqueles que com ele se confrontaram pela primeira vez. Meinecke tornou-se adulto no período culminante do nacionalismo prussiano, cuja profunda influência sofreu. Problemas como o da relação entre os valores — tanto os valores do historiador como os dos homens em geral — e os factos objectivamente estabelecidos e as conclusões das ciências naturais; o carácter relativo das diferentes perspectivas e dos valores que elas encarnam; o conflito entre os direitos reclamados pela esfera nacional e pela internacional, pelo Estado, e os das outras associações ou os direitos do indivíduo; a justificação do uso da força e, em particular, da guerra; a aparente incompatibilidade entre os métodos das ciências naturais e os dos estudos humanísticos, com as suas implicações ao nível da moral política e individual — todos estes problemas, enfrentou-os ele, não só enquanto historiador ou investigador do método em história, mas também como alemão e ser humano, tendo por eles sido atormentado durante a vida inteira. No que se refere a tais problemas, a sua consciência nunca acede à per-

feita limpidez: não tenta contornar as questões mais penosas; procura pacientemente dar-lhes solução; espera descobrir um homem de génio que solucione ou resolva estes problemas teóricos e práticos, sem pretender ter-lhes dado uma resposta definitiva.

Os anos durante os quais escreve *As Origens do Historicismo* foram um período de crise, que apresentava, independentemente da consciência maior ou menor que disso se tivesse, um paralelo com uma anterior viragem decisiva da história da Alemanha, no momento em que o *Geist* alemão se vira, por um lado, assediado pelo espírito nivelador da centralização e da organização racional francesas (revolucionárias e napoleónicas), com o seu desprezo pela tradição e pela individualidade das várias sociedades, aspecto que o industrialismo britânico contribuiu para reforçar, destruindo os antigos laços e relações, e, por outro lado, ameaçado pela grande potência oriental, assustadora e bárbara. Se o «espírito» alemão fora capaz de vencer a batalha nas duas frentes, criando o grande Estado alemão unitário, pagara por esse resultado aquilo que, aos olhos de alguns, poderia significar um terrível preço em termos de valores morais. A partir de 1918, com o bolchevismo a leste, e aquilo que ele considerava um universalismo liberal superficial mais uma vez fortemente consolidado a ocidente, Meinecke repôs todas as suas esperanças numa misteriosa síntese dos direitos da liberdade e da moral individuais com as exigências e os valores da vida pública, tal como esta encarnava na via majestosa da grande totalidade orgânica — o Estado nacional. Este representava, em seu entender, a força educativa espiritualizadora essencial que moldava os homens e que, só ela, tornava possível o desenvolvimento de tudo aquilo de que a vida deles se alimentava — as suas metas e os seus sentimentos morais, a arte, as relações pessoais, a submissão da natureza em bruto, tanto no interior como no exterior. Meinecke falava da civilização ocidental, mas trazia, sobretudo e naturalmente, no coração a Alemanha, a cultura e a sobrevivência alemãs: receava tanto o Sila dos princípios abstractos e atemporais, que não levavam em conta a vida e a mudança, como o Carídis do relativismo, que destruí a moral ou reduzia os seus fins a questões, em última instância, de temperamento ou de inclinações subjectivas. Este conflito assumiu no seu espírito a forma de uma tensão entre os homens e as instituições historicamente mutáveis, que são esses mesmos homens concebidos em termos sociais e históricos.

nosas; procura
homem de gé-
e práticos, sem

istoricismo fo-
dentemente da
paralelo com
a, no momento
lo pelo espírito
ancesas (revo-
tradição e pela
industrialismo
os laços e rela-
ia oriental, as-
de vencer a ba-
emão unitário,
is, poderia sig-
is. A partir de
nsiderava um
nte consolida-
is numa miste-
/iduais com as
encarnava na
o nacional. Es-
piritualizadora
possível o de-
mentava — as
ções pessoais,
no no exterior.
obretudo e na-
evivência ale-
emporais, que
rribdis do rela-
questões, em
bjectivas. Es-
ão entre os ho-
ão esses mes-
is.

O *Historismus* [historicismo] foi a concepção na qual buscou solução, com uma esperança apaixonada, mas por vezes dolorosamente incerta: tal como fora em 1815 e em 1848, assim deveria ser em 1918 e em 1932. É a esta visão que impregna de um fervor quase religioso toda a sua concepção da história, e que contagia o estilo da sua prosa; tem a sua fonte em Herder e Ranke, mais do que no seu idolatrado mestre, o sereno e a-histórico Goethe. Durante algum tempo, Meinecke pareceu crer que Hegel conseguira fazer sarar a ferida que Maquiavel infligira ao corpo político da Europa ao demonstrar a oposição irreconciliável entre a moral pessoal e a moral política; quase se convenceu de que o grande metafísico conseguira de algum modo incluir, no interior de uma síntese sublime, tanto os direitos da moral política como os da moral pessoal e humana; ou, embora talvez Hegel não o tivesse conseguido, conseguira-o já, nos termos intuitivos e assistemáticos, mas concretos e miraculosos dos quais só o homem de génio é capaz, o incomparável Goethe. Meinecke venerava Bismarck, que com as suas medidas políticas criara — era o que lhe parecia, bem como a muitos outros universitários do seu tempo — as condições que, só elas, permitiriam à nação alemã realizar a sua natureza e o seu destino. Em 1914, contou-se entre os que puseram uma esperança crescente na possibilidade de confirmação do grande sonho prussiano; 1918 fê-lo ver as consequências de tais ideias. Prudente e conservador por temperamento, não era um chauvinista; aceitou a República de Weimar e apoiou-a fielmente até ao fim. Era um patriota e um nacionalista, mas não estava disposto a aceitar a inumanidade. A autoridade do Estado tinha os seus limites; já velho, não se inclinou diante de Hitler nem do hitlerismo.

As suas reflexões amargas depois da catástrofe derradeira são um documento triste e deprimente. Uma sua leitura objectiva descobre nessas páginas o reconhecimento da falência de boa parte de tudo aquilo por que ele e a sua geração de eruditos alemães se haviam batido. Meinecke era um homem de uma honestidade rigorosa e, embora nele transpareçam os preconceitos do seu tempo e da sua classe, a sua consciência segura, e por vezes dilacerada, do ponto em que se localizava o centro de gravidade ético efectivo de uma dada situação social ou moral só raramente o traiu. Este aspecto, conjugando-se com a sua doutrina prodigiosa e o seu talento na apreensão da complexa rede de ideias, movimentos, instituições e traços pessoais dos

principais actores em presença, torna a sua descrição do nascimento do pensamento histórico alemão um clássico até hoje não superado.

Nos dias sombrios que se seguiram à derrota da Alemanha em 1918, descobriu manifestamente certo alívio no retomar as mais belas horas da vida cultural alemã e a nova visão da história, que constitui o seu núcleo. Em teoria, a sua tarefa era simplesmente a de descrever, registar as conquistas e as aspirações de outros; mas, na realidade, estavam igualmente em jogo as suas próprias conquistas e aspirações. A acção é narrada na perspectiva de um participante, e não de um mero observador. O peano dedicado a Goethe, incluindo as desculpas que Meinecke procura para a declarada aversão pela história e pela manifesta ausência de veneração pela autoridade do Estado por parte de um ser que, sem isso, seria perfeito, parecem resultar de um desejo patético de salvar o que podia ser salvo do naufrágio da cultura alemã que o formara, de regressar ao legado dos poetas e dos sábios, cuja degradação o impele a um exame das suas origens em tempos melhores e mais felizes. O período sobre o qual escreve é a Primavera do grande desenvolvimento que, na época em que completou os seus três grandes tratados, desembocara nas trevas e numa catástrofe inconcebível. No período que constitui o objecto das *Origens do Historicismo*, o sonho romântico alemão está ainda longe do terrível pesadelo em que se tornará mais tarde: daí, as cores frescas e esplêndidas que Meinecke usa para retratar os pioneiros geniais em cuja companhia se sente feliz, os fundadores dessa escola da qual foi, e provavelmente sabia ser, o último verdadeiro mestre.

rição do nascimento
hoje não superado.
ta da Alemanha em
retomar as mais be-
la história, que cons-
plesmente a de des-
de outros; mas, na
próprias conquistas e
m participante, e não
Goethe, incluindo as
a aversão pela histó-
autoridade do Estado
parecem resultar de
lvo do naufrágio da
do dos poetas e dos
las suas origens em
e o qual escreve é a
época em que com-
a nas trevas e numa
i o objecto das *Ori-*
está ainda longe do
aí, as cores frescas e
ioneiros geniais em
a escola da qual foi,
estre.

A Cultura Geral

A instrução, embora não possa por si só abater as barreiras que dividem os seres humanos, deveria pelo menos não as reforçar. Quaisquer que possam ser as suas outras missões, a instrução não deveria orientar a inteligência e a imaginação dos estudantes para vias que parecem tornar-se cada vez mais estreitas à medida que o nosso século vai envelhecendo¹, e deveria, portanto, fazer todos os possíveis por facilitar a quem se ocupa de determinada disciplina a compreensão dos métodos, dos resultados, das esperanças, das ambições, das frustrações, dos processos intelectuais e afectivos dos que trabalham noutros domínios. Os obstáculos são bem conhecidos: a diferença dos campos de estudo e dos métodos, o facto de por temperamento certas pessoas não terem interesse, ou uma atitude, que as leve a desbravar os segredos da natureza, ou serem relutantes a perguntar-se como chegaram os homens a ser o que são, ou não serem dadas — podendo por vezes parecer até incapazes disso — a analisar os conceitos e as categorias do pensamento ou da imaginação, ou a reflectir criticamente sobre o que vale, ou não vale, a pena fazer, pensar ou ser. Por outro lado, os estudantes têm necessidade de se qualificar profissionalmente, o que comporta um certo grau de especialização, à falta da qual não há competências ou saber, ou até, excepto em casos excepcionais, qualquer disciplina intelectual que seja.

Todavia, vale a pena lutar por um conhecimento mais amplo. Não é necessário para tanto acreditarmos que o conhecimento enquanto tal torne sempre os homens mais felizes, mais livres ou moralmente me-

¹ O presente ensaio foi escrito em 1969.

lhores. É lícito sustentar que as aplicações da ciência moderna aumentaram a opressão, o perigo e a miséria em certas esferas da existência, ao mesmo tempo que tinham enormes efeitos opostos noutras de entre elas. Basta admitirmos apenas dois pontos: antes do mais, que a descoberta da verdade é, em si própria, qualquer coisa de excelente, e, em segundo lugar, que o único verdadeiro remédio para os efeitos indesejáveis tanto da ignorância como do conhecimento é mais e melhor conhecimento — uma compreensão mais clara do que está em jogo, do que vale a pena buscarmos, dos meios e dos fins, das consequências e do seu valor. Se não for dada aos homens a possibilidade de descobrirem em que tipo de mundo vivem, e aquilo que dele fizeram, estão a fazer e poderão vir a fazer — e isso só será possível se tiverem uma certa ideia acerca do que os outros homens pensam, sentem e fazem, e do como, e do porquê de ser assim —, continuarão a caminhar nas trevas e a ter de se confrontarem com as consequências imprevistas e, por vezes, aterradoras da sua acção, muito para lá da medida que as nossas imperfeições a todos parecem inevitavelmente impor. O facto de, com toda a probabilidade, nunca virmos a saber o bastante não é razão que justifique que não tentemos procurar conhecer tudo o que podemos conhecer: contentarmo-nos com menos é derrotismo gratuito, cega capitulação perante forças que poderiam ser controladas.

As dificuldades não são insuperáveis. Nas universidades britânicas, houve sempre a possibilidade de combinar na formação disciplinadas afins — por exemplo, a política e a economia, a história e a literatura, a filosofia e a física, ou outras combinações reconhecidas pelos meios académicos de vistas menos curtas. Mas é necessário abrir outras portas: embora não seja razoável esperarmos que cada estudante transponha mais do que um número reduzido desses limiares — e, de um modo geral, não seria prudente se o fizesse —, podemos pelo menos encorajá-lo a vislumbrar outras perspectivas que muito farão no sentido de o libertar dos estreitos limites dentro dos quais se diria que esperamos hoje vê-lo confinar-se. É possível eliminar muito refugio e numerosos absurdos, além de muitas coisas positivamente devastadoras: em particular, o risco de mal-entendido sistemático acerca de si próprio e dos outros, e do seu próprio mundo passado e presente; e, a par disso, o filisteísmo, boa dose de tédio (muitas vezes ressentido), medos irracionais e ódio perante formas de conhecimen-

ência moderna autas esferas da existência opostas noutras: antes do mais, quer coisa de excesso remédio para o conhecimento é o mais clara do que meios e dos fins, das homens a possibilidade, e aquilo que de isso só será possível os outros homens de ser assim —, confrontarem com as obras da sua acção, e a todos parecem a possibilidade, nunca e que não tentemos contentarmo-nos perante forças que

iversidades britânicas formação disciplinada, a história e a literatura reconhecidas. Mas é necessário armos que cada estado desses limiares izesse —, podemos pectivas que muito dentro dos quais se sível eliminar muitas coisas positivamente entendido sistemático o mundo passado e tédio (muitas vezes as de conhecimen-

to (e de vida) que são experimentadas como estranhas, desconcertantes e, portanto, hostis, tendendo a acarretar como efeito absurdos teóricos que, nalguns casos, poderão conduzir a barbáries práticas.

O problema da educação não é novo: tem sido posto em primeiro plano pelo menos desde a época de Coménio. Os últimos três séculos transbordam de discussões acerca do que possa ser aquilo que produza uma abertura de espírito máxima e faça com que a vida humana seja mais plenamente vivida. Este debate travou-se com especial animação nos Estados Unidos, e se os cursos de cultura geral ou sobre as «disciplinas fundamentais» oferecidos por grande número de universidades americanas não são exemplos de um sucesso sem mancha, tal não quer dizer que não devamos reconhecer as dificuldades e apreciar devidamente os resultados dos educadores, digamos, de Harvard, Chicago ou Columbia, e especialmente o seu desejo intenso de porem os estudantes em condições de se libertarem das velhas camisas de forças e de viverem uma vida intelectual mais livre. A própria proliferação dos remédios propostos é um sintoma da realidade da doença.

Pressuporei no que se segue que — pelos motivos acima indicados — compreender o mundo em que vivemos é uma coisa boa, e não uma coisa má; que a maior parte dos seres humanos não podem ter êxito nesse desígnio sem um pesado esforço consciente ou, regra geral, sem auxílio, nomeadamente, auxílio por parte dos que ensinam; e que, por conseguinte, obstáculos como a indolência, a ignorância, o dogmatismo, o obscurantismo, a aversão activa pela inteligência e pela argumentação racional, o ódio ao que é novo e, em particular, o medo cioso perante as disciplinas vizinhas, suspeitas de ambições expansionistas, são vícios que devem ser desmascarados e combatidos. Pressuporei, além disso, que os seres humanos têm, geralmente falando, o direito a desenvolver as suas capacidades de pensamento e de sensibilidade, ainda que ao preço de nem sempre se integrar — ou não se integrar muitas vezes — com facilidade nesta ou naquela ordem social centralmente planificada, e por muito prementes que possam ser as exigências tecnológicas das suas sociedades; que as virtudes públicas e a paz social não são necessariamente preferíveis ao espírito crítico, à imaginação livre de entraves e a uma capacidade madura no plano das relações pessoais e da vida privada (nem, muito menos, coincidem entre si as primeiras e as segundas destas coisas). No que se refere aos fins aqui em causa, a instrução, e sobretudo

do a instrução universitária, pode e deve ser um meio poderoso ou, no mínimo, evitar transformar-se num obstáculo.

Quais são as características do nosso tempo que fazem com que a educação assuma tanta importância? Seja-me permitido recorrer a mais um ou dois truísmos. As necessidades em matéria de educação nascem da constelação formada pelas necessidades permanentes (ou, em todo o caso, relativamente gerais) dos seres humanos, modificadas pelas condições da sociedade particular em que vivem. Para compreender as suas necessidades, um homem deverá conhecer alguma coisa dos tempos em que lhe cabe viver — trata-se de um truísmo entre os truísmos, mas nem por isso tende menos a ser ignorado, ou interpretado em termos demasiado limitados. Quando o nosso século puder ser olhado de um ponto de observação relativamente distante e tranquilo — digamos, dentro de um século ou dois, caso a humanidade sobreviva —, parece-me que a nossa época não se destacará por uma revolução nas artes visuais e na sensibilidade, como o Renascimento italiano, nem pelo advento de um individualismo implacável e ousado, nem pela fé optimista nas novas armas da razão e da ciência empírica, nem pelas obras dos poetas, dos pintores, dos compositores e dos romancistas, nem pela crença nos poderes da ciência e da democracia, nem pela expectativa crescente que visa a paz universal, a harmonia e o progresso da humanidade inteira sob a égide de uma elite sábia, benevolente e cada vez mais alargada. Parece-me, pelo meu lado, mais provável que as características mais salientes da nossa época se referirão a dois fenómenos: por um lado, a Revolução Russa e as suas consequências; por outro, o progresso incomparável da ciência natural e da sua aplicação à vida humana.

Estes dois aspectos da sociedade ocidental sobrepuseram-se a todos os outros e modificaram radicalmente, e continuam ainda hoje a transformar, todo o planeta. E contudo, em certa medida, estão em conflito. Conduziram, por um lado, a um reforço da fé na razão e, por essa via, à destruição do privilégio enraizado em convicções irracionais, à resistência perante o tradicionalismo, os valores transcendentais e intangíveis — cabendo tudo isto na rubrica a que podemos chamar a fé das Luzes. Esta última esteve na origem dos princípios e da prática do igualitarismo; das exigências de reconhecimento e da auto-afirmação generalizada das vítimas da velha ordem — das reivindicações dos indivíduos, classes, grupos etários, nações, raças e mino-

neio poderoso ou, no

ue fazem com que a
permitido recorrer a
matéria de educação
les permanentes (ou,
humanos, modifica-
ue vivem. Para com-
ará conhecer alguma
se de um truismo en-
ser ignorado, ou in-
ndo o nosso século
tivamente distante e
lois, caso a humani-
não se destacará por
de, como o Renasci-
alismo implacável e
la razão e da ciência
s, dos compositores
da ciência e da de-
sa a paz universal, a
b a égide de uma eli-
parece-me, pelo meu
s salientes da nossa
o, a Revolução Rus-
so incomparável da

brepuseram-se a to-
tinuam ainda hoje a
a medida, estão em
da fé na razão e, por
convicções irracio-
valores transcenden-
a que podemos cha-
dos princípios e da
ecimento e da auto-
lem — das reivindi-
ções, raças e mino-

rias oprimidas; da revolta democrática contra a ideia de que os seres humanos deveriam (seja possível ou não) moldar-se no interior de grupos paternalistas ou, de qualquer modo, autoritários; da violenta rejeição da concepção segundo a qual os homens deveriam ser fabricados como tijolos a utilizar por construções sociais projectadas por, ou em benefício de, um grupo ou líder privilegiado; ao anseio por quebrar as cadeias e alijar dos ombros os fardos que inspirou em medida maior ou menor todas as revoluções e move guerra à ideia elitista em cujos termos as sociedades e os Estados são obras de arte que requerem a mão qualificada dos estadistas, dos chefes ou, em suma, de uma classe ou grupo de espíritos soberanos.

É esta a primeira tendência. Mas, por outro lado, as mesmas forças, tanto científicas como sociais, operam no sentido da organização racional, da racionalização da produção, da distribuição e do consumo, e, por conseguinte, também da concentração do poder e da centralização, entendidas como a maneira mais eficaz de obter que as coisas sejam efectivamente feitas. O que conduz, como os primeiros socialistas não deixaram de ver mais do que lucidamente, à criação de novas hierarquias de técnicos, «engenheiros das almas humanas», visando criar e forjar o «homem novo»; à emergência do *Massenmensch*, à redução dos homens a «material humano»; à «vida no formigueiro», com todas as suas desgraçadas e doravante bem conhecidas consequências: a mecanização, a alienação, a desumanização de sociedades inteiras, manipuladas por persuasores ocultos, ou por vezes não demasiado ocultos; ao despotismo tecnocrático e comercial. A tudo isto, não pode deixar de seguir-se fatalmente uma reacção: protestos apaixonados de várias espécie, apelo a um regresso a uma vida mais humana, à sociedade «orgânica», à *Gemeinschaft*; uma reacção por vezes alimentada por fantasias viradas para o passado, e noutros casos animada por uma vigorosa paixão nacionalista ou racista não menos perigosa para a liberdade individual, como para o livre uso da imaginação e das faculdades críticas. A reacção pode ainda assumir a forma de uma indignada defesa dos valores individuais ameaçados, ou de uma revolta romântica contra «a máquina», contra «o sistema», obra de anarquistas, estudantes, artistas, rebeldes sem a disciplina do conhecimento e que querem desembaraçar-se da vida social convencional ou de qualquer tipo de existência ordenada: *beatniks*, *hippies*, filhos das flores, radicais irracionais, terroristas, adeptos fervorosos

do recurso à violência purificadora contra uma sociedade corrupta ou, em alternativa, de uma recusa radical de todo o poder — por fim, podemos encontrar ainda esta ou aquela variedade de oposições marxistas e semimarxistas, as mais das vezes sob formas «revisionistas» ou «humanistas».

Mas, se quisermos que os homens venham a estar em condições de controlar a sua existência à luz do conhecimento da natureza daquilo com que têm de lidar — em vez de se limitarem a olhar as desconcertantes transformações que vimos com uma impressão de confusão, com uma resignação fatalista, com fanatismo, com desprezo aristocrático ou com um desejo autodestrutivo de abandono ao irresistível — será desejável que, em particular, os jovens possam dispor de armas contra a impotência. É necessário dar-lhes um conhecimento adequado tanto da génese da nova ordem que emerge como do seu carácter, e, uma vez que um dos aspectos dominantes desta ordem é constituído pelo avanço gigantesco e veloz das ciências naturais, e pelas consequências, queridas e não queridas, dos progressos entretanto registados nas mais variadas frentes científicas e tecnológicas, deverão também poder aceder a uma certa compreensão do processo, a fim de lhes ser possível exercerem sobre ele um certo grau de controlo consciente. Estamos perante questões a que poderemos chamar sociais, e a sociologia do papel desempenhado pelas ciências na vida dos homens poderá parecer muito distante, por exemplo, dos problemas que ocupam os físicos teóricos. Mas a ignorância relativa à natureza da tecnologia, às suas ligações com a investigação pura, à medida em que os seus métodos transformam os homens, sem excluir os cientistas, e enfim ao que é comum, e ao que o não é, ao pensamento científico, literário, crítico ou histórico, é tão grande, continuando de resto a crescer, que este factor por si só põe os estadistas e os representantes eleitos pelo povo, bem como o próprio eleitorado, à mercê dos especialistas, que, pelo seu lado, têm, no melhor dos casos, apenas um olho. Esta situação engendra uma incompreensão sistemática, e conduz à acumulação do poder nas mãos dos especialistas, os intermediários da ciência, que inspiram um temor reverencial tanto ao público como ao conjunto dos políticos de molde a torná-los relativamente imunes ao controlo democrático.

É absurdo considerarmos irremediável este estado de coisas. O irresistível, como observou um dia o juiz do Supremo Tribunal Louis

Brand
resistê
em de
sidade
manifi
da sat
compr
inegáv
a pena

Por
cientis
obras
mo te
estuda
dos m
dos só
de ac
Migue
bora t
como
nente
achan
se po
mater
crítico
to tip
como
hetero
ticave
um q
tectos
vence
aspec
O pro
White
ve lar
Trata
-la a

ociedade corrupta ou, poder — por fim, pode oposições marxistas «revisionistas» ou

estar em condições de o da natureza daquilo em a olhar as desconpressão de confusão, com desprezo aristocrático ao irresistível possam dispor de artes um conhecimento emerge como do seu canções desta ordem é s ciências naturais, e dos progressos entre-físicas e tecnológicas, reensão do processo, em certo grau de controle poderemos chamar das ciências na vida exemplo, dos problemas de ordem relativa à investigação pura, à matemática, sem excluir os não é, ao pensamento e, continuando de estadistas e os representantes do eleitorado, à mercê do melhor dos casos, apreensão sistemática, especialistas, os interverencial tanto ao público a torná-los relativa-

estado de coisas. O irrevermo Tribunal Louis

Brandeis, não é muitas vezes mais do que aquilo a que não se opõe resistência. Pode parecer que invoco uma razão puramente utilitária em defesa da introdução de um programa de cultura geral na universidade, mas a verdade é que se trata de uma razão essencial para a humanidade tomada em termos globais. Se acrescentarmos os direitos da satisfação intelectual desinteressada e a perspectiva exaltante de compreendermos melhor as forças em acção sobre o nosso mundo, é inegável que há, pelo menos, bons motivos para pensarmos que valha a pena batermo-nos pela adopção de um tal programa.

Por onde começar? Limitarmo-nos a recomendar, a encorajar os cientistas a estudarem história, sociologia, filosofia ou as grandes obras da humanidade — os clássicos da literatura e da arte —, ou, como tem sido sugerido com frequência, limitarmo-nos a encorajar os estudantes de literatura ou de sociologia a adquirirem alguma ideia dos métodos e dos objectivos dos biólogos moleculares ou da física dos sólidos, parece claramente inútil. Inútil porque não funciona. Pode acontecer que um cientista natural se aborreça com Homero ou Miguel Ângelo, ou que não tenha tempo para se ocupar deles — embora tenham existido cientistas naturais, haja ainda, e não tão poucos como habitualmente se pensa, que foram ou são seres humanos eminentemente civilizados. Os historiadores e os estudiosos da literatura acham difícil seguir as exposições das disciplinas científicas. O que se pode fazer é qualquer coisa de diferente. Ajudar um cientista ou um matemático a compreender um pouco como os historiadores ou os críticos chegam à formulação dos seus juízos (o que implica um certo tipo, mal definido mas indispensável, de intuição imaginativa) e como os justificam (exercício de lógica, embora de uma lógica talvez heterodoxa), seja como for que se faça, é ao mesmo tempo mais praticável e intelectualmente muito mais válido do que tentar «civilizar» um químico falando-lhe das propriedades da *Divina Commedia*, dos tectos da Capela Sistina ou do *Agamémnon*, ou do que procurar convencer um investigador da Grécia Clássica a percorrer rapidamente os aspectos essenciais da fisiologia elementar ou da teoria dos números. O problema está em apreender os processos mentais, aquilo a que Whitehead chama justamente as aventuras das ideias, e não se resolve lançando entre uma e outra «cultura» pontes construídas à pressa. Trata-se também de uma tarefa que, admitindo que seja possível levá-la a cabo, só poderá sê-lo através do exemplo, e não do preceito —

através da descoberta ou preparação de professores que tenham conhecimentos, imaginação e talento bastantes para fazer com que os estudantes vejam aquilo que eles próprios vêem, experiência que, como sabe qualquer pessoa que tenha tido um bom professor seja de que disciplina for, é sempre fascinante, e poderá ser transformadora.

Poderá perguntar-se: de que modo se chegará a tanto? Através de que reforma do ensino? A ideia de que a imagem do mundo mudara e de que o ensino devia, portanto, mudar em conformidade com esse facto, impôs-se com uma força espectacular aos primeiros adeptos da «educação moderna», conduzindo a excessos que comportam lições úteis para os reformadores. No século XVIII, mais do que um *philosophe* invocou uma reforma radical da educação no sentido da razão e das Luzes. O estudo das línguas mortas, da história (excepto enquanto recolha de exemplos advertindo contra as loucuras, os crimes e os fracassos da humanidade), das disciplinas humanísticas em geral, devia ser rapidamente abandonado e substituído pelo uso dos novos instrumentos de descoberta da verdade — as ciências naturais, incluindo as da sociedade, nas quais se punham grandes esperanças — e pela instituição de princípios cívicos de tipo utilitário. Tal era, por exemplo, o programa dos conscienciosos reformadores franceses, como Helvétius e os seus amigos, e, em certa medida, Condorcet. Este positivismo anti-histórico radical, bastante compreensível durante o *Ancien Régime* em França (ou também na Alemanha, em Itália ou em Espanha), provocou a violenta reacção do espírito humano ultrajado e da vida da imaginação esquecida. O que conduziu à revolta romântica; a um retorno ao estudo do passado, do que era remoto, ou peculiar, ou irracional, ou atípico; à hostilidade perante os sistemas, as generalizações, a simetria, a tranquilidade sem tempo, a própria racionalidade; ao culto do excêntrico e do horrível enquanto expressões da rebelião das paixões contra as classificações «frias» e contra as abstracções praticadas pelas ciências naturais. As *lumières* foram acusadas de difundir as trevas, de fechar ao espírito a compreensão intuitiva da vida interior e de promover a atrofia da vontade e das emoções, e, ao mesmo tempo, atitudes filistinas em relação às grandes obras-primas da arte, do pensamento e do sentimento religioso. Foi, em parte, esta guerra durante o século XIX entre os adeptos das disciplinas humanísticas e as das ciências, em que foram definidas posições intransigentes, que acabou por conduzir a uma situação que

sores que tenham co-
ara fazer com que os
a, experiência que, co-
a professor seja de que
transformadora.

á a tanto? Através de
em do mundo mudara
nformidade com esse
primeiros adeptos da
que comportam lições
is do que um *philoso-*
no sentido da razão e
ória (excepto enquan-
curas, os crimes e os
nísticas em geral, de-
elo uso dos novos ins-
cias naturais, incluín-
s esperanças — e pela
o. Tal era, por exem-
ores franceses, como
, Condorcet. Este po-
ensível durante o *An-*
nha, em Itália ou em
rito humano ultrajado
uziu à revolta român-
era remoto, ou pecu-
ate os sistemas, as ge-
m tempo, a própria
ível enquanto expres-
ções «frias» e contra
s. As *lumières* foram
pírito a compreensão
fia da vontade e das
s em relação às gran-
sentimento religioso.
entre os adeptos das
que foram definidas
ir a uma situação que

só pode ser denominada como nem de paz nem de guerra — qualquer coisa que se assemelhava a um estado de neutralidade armada entre estudos científicos e humanísticos, sem que a distância entre uns e outros parasse de crescer, quadro que a moderna educação teria o dever, senão de abolir, pelo menos de atenuar.

Será a tarefa possível? Creio que foi Tolstoi quem observou um dia que aquilo que um homem percebe de modo claro — efectivamente claro —, será capaz de o expor com simplicidade, e que, portanto, aquilo que é claramente compreendido (ainda que, suponho, seja falso) poderá ser comunicado por um professor a um aluno medianamente inteligente. Tolstoi pensava que as declarações que estipulam a impossibilidade, ou a grande dificuldade, da comunicação dos aspectos técnicos precisos de uma disciplina a espíritos impreparados (e não era que considerasse o problema particularmente importante, por comparação com a questão das verdades morais essenciais, visando a compreensão dos verdadeiros fins da existência, mas não é isso que aqui nos interessa) se devia com frequência ao facto de o professor procurar esconder aos seus próprios olhos que, para ver as árvores, perdia de vista a floresta. Tolstoi estava convencido de que as linhas principais de qualquer problema eram sempre comunicáveis e de que a tese da dificuldade, ainda que por vezes pudesse ter fundamento, mascarava demasiadas vezes as confusões intelectuais e a insegurança do docente. Esta ideia, como muitas outras ideias de Tolstoi, presta-se a ultra-simplificações enormes; mas, uma vez mais, como com tanta frequência acontece com este formidável pensador, exprime uma verdade desagradável. Se um simples punhado de professores honestos e dotados de imaginação, com o dom da exposição clara, se tivesse esforçado por transmitir o que sabia a estudantes que se encontram do outro lado da barricada, e tivesse persistido no esforço até obter uma resposta, então, segundo Tolstoi, os resultados não poderiam ser decepcionantes. E suspeito que Tolstoi, na circunstância, tinha razão.

A retórica pretensiosa, a obscuridade e a imprecisão deliberadas ou inevitáveis, o tagarelar metafísico recheado de evocações irrelevantes ou enganadoras de teorias científicas ou filosóficas aprendidas só pela metade (e falo do melhor dos casos), ou de nomes famosos, são velhos expedientes que se destinam a ocultar a pobreza ou a confusão do pensamento — expedientes hoje extraordinariamente difundidos e

que, não raro, se aproximam perigosamente da pura e simples fraude. E todavia o esforço crescente de aplicar noções científicas ao campo da arte ou da ideologia e noções literárias ao campo científico é, só por si, um sintoma impressionante de um intenso desejo de colmatar a distância. Os impostores, venham eles da literatura ou da ciência, ou os divulgadores inadequadamente equipados, oferecem as suas mercadorias de contrafacção porque existe uma procura crescente de alternativas autênticas, e as suas actividades desprezíveis informam-nos tão bem como qualquer outro indicador acerca daquilo cuja necessidade muita gente experimenta, procurando satisfazê-la como pode. A afirmação segundo a qual o ensino não pode ser eficaz, a boa moeda não pode expulsar a má, parece-me um dislate derrotista: toda a história do pensamento dos gregos em diante testemunha o contrário.

Todos sabemos que efeito as palavras, ainda que ocasionais e informais, de um professor primário dotado, cheio de entusiasmo e afável podem ter sobre os alunos, tanto para o melhor como para o pior. A capacidade de descobrir e de inventar, de fazer investigação fundamental e de produzir trabalhos originais nem sempre acompanha o desejo de ensinar ou o talento docente. Mas há casos em que isso acontece. Há épocas em que os mediadores — os que compreendem qualquer coisa e dela dão notícia aos outros, como Voltaire na sua não demasiado perfeita exposição de Newton, ou como, um século e meio depois, esses dois grandes vulgarizadores que, à sua maneira altamente fantasiosa, foram Júlio Verne e H. G. Wells — exercem uma enorme influência libertadora. Não há qualquer motivo para que tal tipo de exposição não deva ser introduzido nas disciplinas académicas, nem isso implicará confusão, diluição, superficialidade ou degradação do saber, contanto que aqueles que se ocupem de o fazer tenham consistência intelectual suficiente, e creiam no seu papel, em vez de o considerarem uma rotina ingrata e aborrecida, uma dívida a pagar à época e à sociedade em que vivem, uma actividade marginal e pouco digna que absorve inutilmente um tempo que seria de outro modo possível dedicarem ao seu próprio trabalho original.

Não pretendo concluir que o talento em matéria de exposição seja tão precioso como uma capacidade de pensamento original, e menos ainda que todas as disciplinas académicas tenham o mesmo valor intrínseco ou pedagógico. Teses desse tipo limitam-se a exprimir um igualitarismo educativo sumário, que violenta a verdade e lesa a prá-

pura e simples fraude. científicas ao campo científico é, só o desejo de colmatar a lacuna ou da ciência, ou oferecem as suas mercuriais crescentes de alarizáveis informam-nos daquilo cuja necessidade a fazê-la como pode. Ser eficaz, a boa moeda derrotista: toda a testemunha o contrário. que ocasionais e incoerentes de entusiasmo e afã, pior como para o pior. A investigação fundamental sempre acompanha o mundo, há casos em que isso é o que compreendem no Voltaire na sua não forma, um século e meio depois, à sua maneira alta-mente — exercem uma influência motiva para que tal disciplinas acadêmicas superficialidade ou desocupem de o fazer temas no seu papel, em realidade, uma dívida a uma actividade marginal que seria de outro mundo original. A ideia de exposição seja tanto original, e menos com o mesmo valor in-teram-se a exprimir um verdade e lesa a prá-

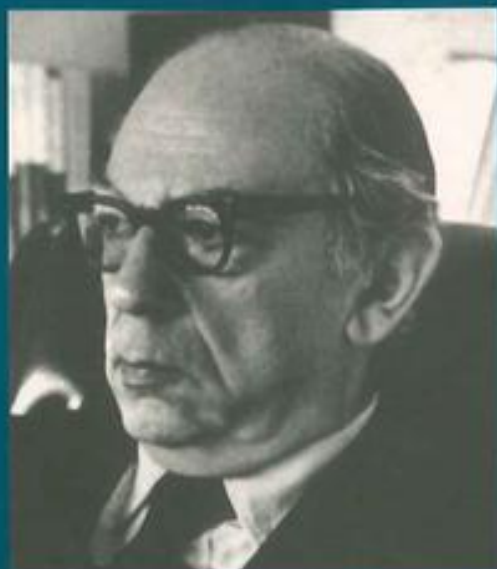
tica do ensino. Um autor de exposições bem dotado é capaz de infundir vida em quase qualquer tema, mas tal não significa que não existam indicadores de capacidade intelectual. Parece-me que o valor académico de uma disciplina depende, em boa parte, da relação que nela vigora entre as ideias e os factos. «Interacção» seria, sem dúvida, um termo mais exacto do que «relação» para a ligação de que aqui se trata; mas «relação» chama mais claramente a atenção para o perigo que é subestimarmos a componente das ideias, sejam elas intuitivas, empíricas ou lógicas (ou, por outras palavras, dedutivas, hipotético-dedutivas, indutivas, e assim por diante). Nas disciplinas cuja componente factual é, na prática, inexistente — por exemplo, em lógica ou matemáticas puras —, a competência é, portanto, infalivelmente associada a um elevado grau de capacidade intelectual. Pense-se o que se pensa sobre o valor destas disciplinas, é claro que só um homem de grande talento pode ser um bom matemático puro ou um bom lógico. É permitido sustentar que uma abordagem cuidadosa dos aumentos e quebras nos números das exportações dos queijos holandeses durante determinada década do século XIX poderia oferecer material útil a um historiador económico capaz de levar a cabo um precioso trabalho original neste campo, ou funcionar como exemplo de uma técnica nova e revolucionária de medida do crescimento económico. Daqui se conclui que os esforços do especialista em matéria de exportação de queijos poderão vir a ser socialmente mais úteis do que uma requintada fantasia topológica. E contudo não temos em grande consideração o especialista em queijos holandeses: apreciamos o seu trabalho, mas não o temos pessoalmente em demasiado alta conta, disso sendo razão exclusiva o facto de o teor de ideias — hipóteses, faculdade de raciocínio, capacidade de tratar ideias gerais, consciência da relação entre os distintos elementos de um conjunto significativo global — ser fraco no seu trabalho de uma escrupulosa precisão, mas intelectualmente pouco expressivo. Se a interacção de ideias e factos em disciplinas tão diferentes umas das outras como, por exemplo, a história económica e a química teórica, enquanto ramo da matemática aplicada, ou a psicologia social e a metalurgia, pudesse ser comparada por alguém que tivesse um conhecimento profissional de cada um destes campos de estudo e uma certa familiaridade com o outro, obtida graças à acção esclarecedora de um bom professor, esta condição seria, por si só, uma formidável fonte de energia e de bene-

fícios intelectuais: um estudante que fosse capaz de uma comparação do género não se sentiria como estaria efectivamente muito mais como em sua casa no mundo intelectual do seu tempo. É a capacidade de se chegar a uma clara percepção das formas do pensamento e do conhecimento, das suas semelhanças e diferenças, dos seus métodos de descoberta e de invenção e dos seus critérios de verdade e de validade, e, sobretudo, o domínio dos seus princípios centrais — ou seja, saber distinguir, portanto, em qualquer construção humana, aquilo que é músculo e nervo e aquilo que é, em contrapartida, simples tecido circundante, e, do mesmo modo, aquilo que é numa descoberta novo e revolucionário e aquilo que é, pelo contrário, desenvolvimento de um saber preexistente — que engrandece intelectualmente os homens. É isso que faz com que ascendam à capacidade de contemplar as formas, permanentes e cambiantes, enterradas na experiência ou impostas ao seu amontoado, capacidade que os filósofos consideraram ser o mais alto atributo do homem — e, ainda que se tivessem enganado na matéria, tratar-se-ia decerto de uma meta não despidiêda daquilo a que gostamos de chamar o ensino superior.

NESTA COLECÇÃO

1. Philippe Ariès: *A Criança e a Vida Familiar No Antigo Regime*
2. Elisabeth Badinter: *O Amor Incerto*
3. Elisabeth Badinter: *Um é o Outro*
4. Mircea Eliade: *Ferreiros e Alquimistas*
5. Ortega y Gasset: *A Rebelião das Massas*
6. Edward T. Hall: *A Dimensão Oculta*
7. Gilles Lipovetsky: *A Era do Vazio*
8. Agostinho da Silva: *Carta Vária*
9. Miguel de Unamuno: *Do Sentimento Trágico da Vida*
10. Oliver Sacks: *O Homem que Confundiu a Mulher com Um Chapéu*
11. Agostinho da Silva: *As Aproximações*
12. Lou Andreas-Salomé: *Eros*
13. Manuel Laranjeira: *Prosas Dispersas*
14. Jean Baudrillard: *Simulacros e Simulação*
15. Paul Watzlawick: *A Realidade é Real?*
16. Hannah Arendt: *Homens em Tempos Sombrios*
17. Francesco Alberoni: *A Árvore da Vida*
18. Gianni Vattimo: *A Sociedade Transparente*
19. Philippe Ariès: *O Tempo da História*
20. Walter Benjamin: *Rua de Sentido Único e Infância em Berlim Por Volta de 1900*
21. Walter Benjamin: *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*
22. Oliver Sacks: *Despertares*
23. George Steiner: *No Castelo do Barba Azul*
24. Isabel do Carmo: *Saúde em Tempo de Risco*
25. Erving Goffman: *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*
26. Evelyne Sullerot: *Que Pais? Que Filhos?*
27. Edward T. Hall: *A Linguagem Silenciosa*
28. María Zambrano: *Os Sonhos e o Tempo*
29. Michel Foucault: *História da Sexualidade I — A Vontade de Saber*
30. Michel Foucault: *História da Sexualidade II — O Uso dos Prazeres*
31. Michel Foucault: *História da Sexualidade III — O Cuidado de Si*
32. María Zambrano: *O Homem e o Divino*
33. Fernando Savater: *O Conteúdo da Felicidade*
34. Carlo Ginzburg: *História Nocturna*
35. María Zambrano: *Clareiras do Bosque*
36. George Steiner: *Antígonas*
37. Oliver Sacks: *Um Antropólogo em Marte*
38. Victoria Camps: *Paradoxos do Individualismo*
39. Edward T. Hall: *A dança da Vida*
40. António Barreto: *Tempo de Mudança*
41. Camille Paglia: *Vampes & Vadias*
42. José Gil: *Metamorfoses do Corpo*

43. Maria Filomena Molder: *Semear na Neve*
44. Junichiro Tanizaki: *Elogio da Sombra*
45. Mário Vieira de Carvalho: *Razão e Sentimento na Comunicação Musical*
46. Erving Goffman: *Os Momentos e os Seus Homens*
47. Oliver Sacks: *Perna para Que Te Quero*
48. Fernando Savater: *Livre Mente*
49. Hannah Arendt: *A Condição Humana*
50. George Steiner: *Errata: Revisões de Uma Vida*
51. Hannah Arendt: *Compreensão e Política e Outros Ensaios*
52. José Gil: *Movimento Total— O Corpo e a Dança*
53. Hannah Arendt: *Sobre a Revolução*
54. Ernst Jünger: *Drogas, Embriaguez e Outros Temas*
55. George Steiner: *Gramáticas da Criação*
56. Jared Diamond: *Armas, Germes e Aço*
57. Ortega y Gasset: *Estudos Sobre o Amor*
58. António Barreto: *Tempo de Incerteza*
59. George Steiner: *Depois de Babel*
60. João Barrento: *O Poço de Babel*
61. George Steiner: *Nostalgia do Absoluto*
62. George Steiner: *Paixão Intacta*
63. António Barreto: *Novos Retratos do Meu País*
64. Maria Filomena Molder: *A Imperfeição da Filosofia*
65. Georg Simmel: *Fidelidade e Gratidão e Outros Textos*
66. Max Weber: *A Bolsa*
67. Simone Weil: *A Gravidade e a Graça*
68. Georg Simmel: *Fragmento sobre o Amor e Outros Textos*
69. Olga Pombo: *Interdisciplinaridade: Ambições e Limites*
70. Bernard Lewis: *A Crise do Islão*
71. Hannah Arendt: *Entre o Passado e o Futuro*
72. George Steiner: *Os Logocratas*



Os ensaios aqui recolhidos mostram Isaiah Berlin na sua forma mais lúcida e acessível. Incapaz de escrever com a obtusidade dos especialistas, Isaiah Berlin constrói através destes textos curtos o ponto de partida ideal para uma leitura introdutória da História das Ideias.

Isaiah Berlin nasceu em Riga, capital da Letónia, em 1909. Aos seis anos mudou-se com a família para a Rússia onde, em Petrogrado, no ano de 1917, foi testemunha da Revolução Bolchevique.

Em 1921, a família foi para Inglaterra e Isaiah Berlin foi educado na St. Paul's School e no Corpus Christi College em Oxford, onde, mais tarde, foi eleito Fellow of All Souls e Fellow of New College. Foi professor de Teoria Política e Social e presidente fundador do Wolfson College. Assegurou também a presidência da Academia Britânica.

Foi galardoado com os prémios Erasmus, Lippincott e Agnelli. Recebeu também o prémio Jerusalém por defender durante toda a vida as liberdades civis. Morreu em 1997.



9727088864



ISBN 972-708-886-4

9 789727 088867